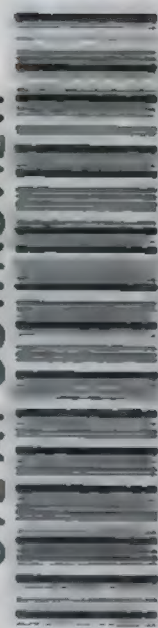


كتاب

(محصل) أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين

تأليف الامام الحجة ناصر الحق فخر الدين محمد بن عمر الرازى تغمده الله برحمته وأسكنه فسيح جنته

(وقد ذيلناه)

بكتاب تلخيص المحصل للعلامة نصير الدين الطوسى ووشينا طرره بكتاب (معالم أصول الدين) للامام فخر الدين المذكور ضاعف الله له الاجور

{ طبع بمعرفة }

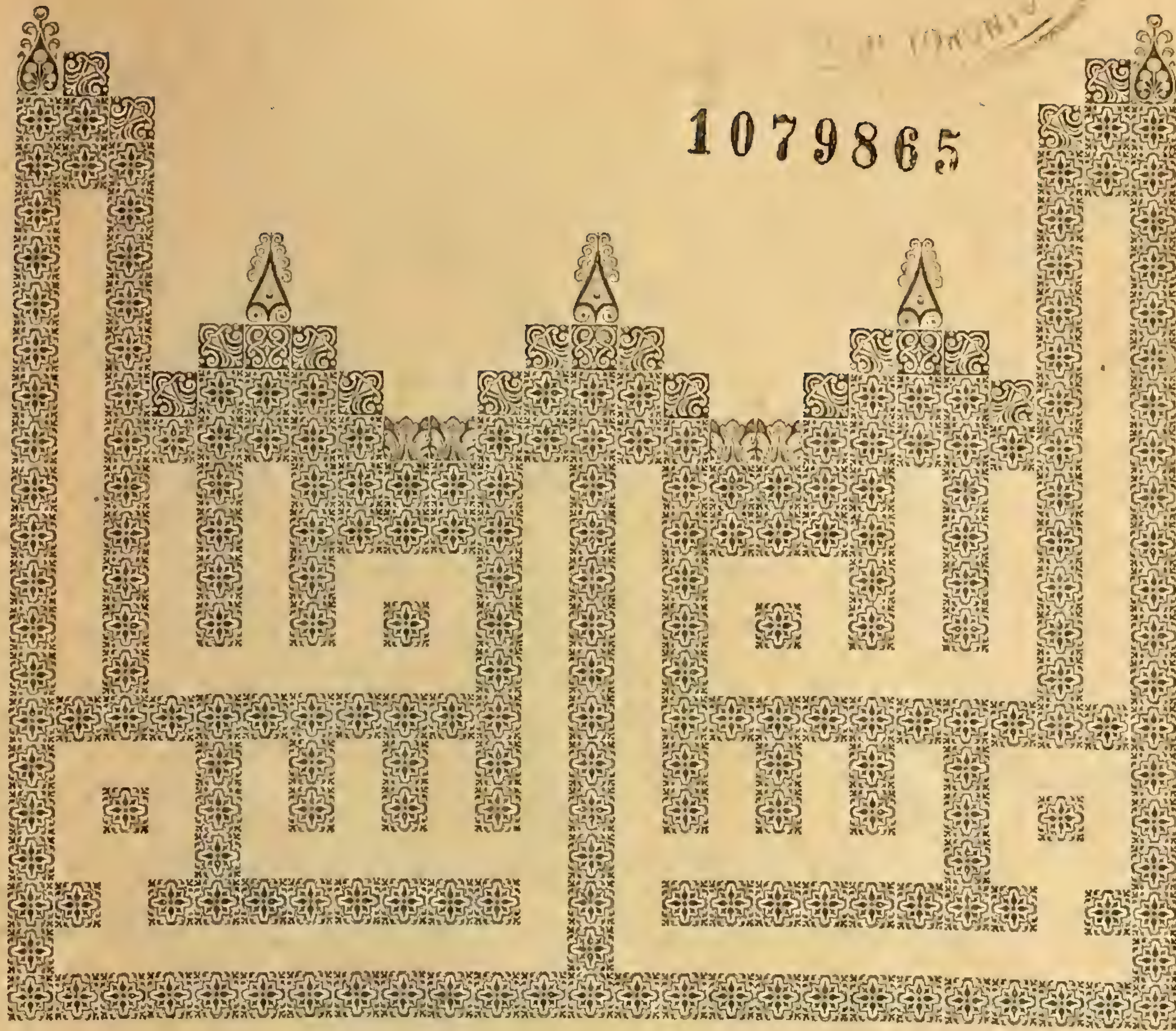
السادات أحمد ناجى الجمالى ومحمد أمين الخانجى وأخيه

{ الطبعة الأولى }

بالمطبعة الحسينية المصرية

بجوار مسجد الامام الحسين رضى الله تعالى عنه

ادارة محمد افندى عبد اللطيف الخطيب



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالى بجلال أحديته عن مشابهة الأعراض والجواهر. المقدس بعلو صمديته عن مناسبة الأوهام والخواطر. المتنزه بسمو سرمديته عن مقابلة الاحداق والنواظر. المستغنى بكمال قدرته عن معاضدة الاشباه والنظائر. العليم الذى لا يعزب عن علمه شئ من مكنونات الضمائر. ومستودعات السرائر. العظيم الذى غرقت فى مطالعة أنوار كبريائه انظار الاوائل وأفكار الاواخر. والصلاة على محمد المبعوث الى الاصاغر والاكابر. والشفيع المشفع فى الصغائر والكبائر. وعلى آله وأصحابه وسلم تسليما كثيرا ﴿أما بعد﴾ فقد التمس منى جمع من أفاضل العلماء وأماثل الحكماء أن أصنف لهم مختصرا فى علم الكلام مشتملا على أحكام الأصول والقواعد. دون التفاريع والزوائد. فصنفت لهم هذا المختصر وسألت الله أن يعصمنى من الغواية فى الرواية ويسعدنى بالاعانة على الابانة انه خير موفق ومعين

علم الكلام مرتب على أركان الركن الاول فى المقدمات وهى ثلاثة * المقدمة الاولى فى العلوم الاولية. اذا أدركنا حقيقة فاما ان نعتبرها من حيث هى هى من غير حكم عليها لا بالنفى ولا بالاثبات وهو التصوّر

الحمد لله الذى يدل افتقار كل موجود فى الوجود اليه على وجوب وجوده. وافاضته اياه متصفا بما أمكن من الكمال على كمال قدرته وجوده. واتقان ذلك الموجود فى ذاته ونظمه مع ما سواه على علمه وحكمته وتخصيصه بخواصه التى لا يشاركه فيها غيره على عنايته وارادته. واجتماع هذه الآثار فيه مع كونه واحدا

(بسم الله الرحمن الرحيم)

الحمد لله فالق الاصباح. وخالق الارواح والاشباح. فاطر العقول والحواس. ومبدع الانواع والاجناس. الذى لا بداية لقدمه. ولا غاية لكرمه. ولا أمد لسلطانه. ولا عدد لاحسانه. خلق الاشياء كما شاء بلا معين ولا ظهير. وابدع فى الانشاء بلا تروّ ولا تفكير. تحلت بعقود حكمته صدور الاشياء. وتجلت بنجوم نعمته وجوه الاحياء. جمع بين الروح والبدن باحسن تأليف. ومزج بقدرته اللطيف بالكثيف. فقضى كل أمر محكم وأبدع كل صنع مبرم عجيب. تبصرة وذكرى لكل عبد منيب. أحمده ولا حد لادون نعمائه. وأمجده باكرم صفاته وأشرف أسمائه. وأصلى على رسوله الداعى الى الدين القويم. التالى للقرآن العظيم. المنتظر فى دعوة ابراهيم نبيا. المبشر به عيسى قومه مليا. المطرز اسمه على ألوية الدين. المقرب منزلته وآدم بين الماء والطين. ذلك محمد سيد الاولين والآخرين.

أو نحكم عليها بنفي أو اثبات وهو التصديق (١) ﴿القول في التصورات﴾ وعندي ان شيأ منها غير مكتسب لوجهين (٢)

على وحدانيته . وبراءته عن الحال والنقصان بحسب الامكان على نفي الكثرة عن ذاته وصفاته . والصلاة على نبيه المبعوث للهداية . المنقذ لمتابعيه من الغواية . وعلى آله الهادين . وعترته المهديين وأصحابه المهتدين . سلام الله عليهم أجمعين ﴿وبعد﴾ فان أساس العلوم الدينية علم أصول الدين . الذي يحوم مسائله حول اليقين . ولا يتم بدونه الخوض في سائرها كأصول الفقه وفروعه . فان الشروع في جميعها يحتاج الى تقديم شروعه . حتى لا يكون الخائض فيها وان كان مقلدا لاصولها كبان على غير أساس . واذا سئل عما هو عليه لم يقدر على ايراد حجة أو قياس . وفي هذا الزمان لما انصرفت الهمم عن تحصيل الحق بالتحقيق . وزلت الاقدام عن سواء الطريق . بحيث لا يوجد راغب في العلوم ولا خاطب للفضيلة . وصارت الطباع كأنها مجبولة على الجهل والرذيلة . الا بقية يرمون فيما يرومون رمية رام في ليلة ظلماء . ويخبطون فيما ينحون نحوه خبط عشواء . ولم تبق في الكتب التي يتداولونها من علم الاصول عيان ولا خبر . ولا من تمهيد القواعد الحقيقية عين ولا أثر . سوى كتاب المحصل الذي اسمه غير مطابق لمعناه . وبيانه غير موصل الى دعواه . وهم يحسبون أنه في ذلك العلم كاف . وعن أمراض الجهل والتقليد شاف . والحق ان فيه من الغث والسمين ما لا يحصى . والمعتمد عليه في اصابة اليقين بطائل لا يحظى . بل يجعل طالب الحق بنظاره فيه كعطشان يصل الى السراب . ويصير المتحير في الطرق المختلفة آيسا عن الظفر بالصواب . رأيت أن أكشف القناع عن وجوه أبكار مخدراته . وأبين الخلل في مكامن شبهاته . وأدل على غثه وسمينه . وأبين ما يجب أن يبحث عنه من شكه ويقينه . وان كان قد اجتهد قوم من الافاضل في ايضاحه وشرحه . وقوم في نقض قواعده وجرحه . ولم يجر أكثرهم على قاعدة الانصاف . ولم تخل بياناتهم عن الميل والاعتساف . وأسمي الكتاب تلخيص المحصل . وأتحف به بعد أن يتم ويحصل . عالي مجلس المولى المعظم . الصاحب الاعظم . العالم العادل المنصف الكامل . علاء الحق والدين . بهاء الاسلام والمسلمين . ملك الوزراء في العالمين . صاحب ديوان الممالك . دستور الشرق والغرب عطاء ملك . ابن الصاحب السعيد . بهاء الدولة والدين محمد . أعز الله أنصاره . وضاعف اقتداره . اذ هو في هذا العصر بحمد الله . معتني بالامور الدينية لا غير . موفق في احياء معالم كل خير . منفرد في اقتناء الكمالات الحقيقية . مختص بانشاء الخيرات الاخروية . فان لاحظه بعين الرضا فذلك هو المبتغى . والى الله الرجعى . والعاقبة لمن اهتدى . ولا أشرع فيما أنا بصدده . وأورد عباراته أولا ثم اشتغل بحل عقده

(١) أقول خالف المصنف سائر الحكماء في التصديق فانه عنده ادراك مع الحكم كما أن التصور ادراك لا مع الحكم وعندهم أن التصديق هو الحكم وحده من غير أن يدخل التصور في مفهومه دخول الجزء في الكل والتصور هو الادراك الساذج وكأنهم قسموا المعاني الى نفس الادراك والى متعلقه وقسموا متعلقه الى ما يحتمل التصديق والتكذيب والى ما لا يحتمله كذلك كالهيآت اللاحقة به في الامر والنهي والاستفهام والتمني وغير ذلك وسموا القسمين الاولين بالعلم وضمير هو في لفظ المصنف في قوله وهو التصديق يرجع الى مصدر أدركنا كما هو في لفظه وهو التصور ولا يجوز أن يرجع الى مصدر نحكم في قوله أو نحكم عليها لان ذلك يقتضي كون التصديق هو الحكم وحده

(٢) أقول هذه الصفة توهم جزئية الحكم ومراده كالمسائل ما يقتضي دخول حرف السلب على النكرة

وخاتم الانبياء والمرسلين . صلوات الله عليه وعلى آله الطيبين الطاهرين . وعلى أصحابه الانصار منهم والمهاجرين . وسلم عليه وعليهم أجمعين (أما بعد) فهذا مختصر يشتمل على خمسة أنواع من العلوم المهمة فاولها علم أصول الدين وثانيها علم أصول الفقه وثالثها علم الفقه ورابعها الاصول المعتبرة في الخلافيات وخامسها أصول معتبرة في آداب النظر والجدل النوع الاول علم أصول الدين وهو مرتب على أبواب الباب الاول في المباحث المتعلقة بالعلم والنظر وفيه مسائل

(المسئلة الاولى)

العلم اما تصور واما تصديق فالتصور هو ادراك الماهية من غير أن تحكم عليها بنفي أو اثبات كقولك الانسان فانك تفهم أولا معناه ثم تحكم عليه اما بالثبوت واما بالانتفاء فذلك الفهم السابق هو التصور والتصديق هو أن تحكم عليه بالنفي أو الاثبات وههنا تقسيمان التقسيم الاول ان كل واحد من التصور والتصديق قد يكون بديهيا وقد يكون

الأول ان المطلوب ان لم يكن مشعوراً به استحال طلبه لان ما لا شعور به البتة لا تصير النفس طالبة له . وان كان مشعوراً به استحال طلبه لان تحصيل الحاصل محال (فان قلت) هو مشعور به من وجه دون وجه (قلت) فالوجه المشعور به غير ما هو غير مشعور به . فالاول لا يمكن طلبه لحصوله . والثانى لا يمكن طلبه أيضاً لكونه غير مشعور مطلقاً (١) الثانى أن تعريف الماهية اما ان يكون بنفسها أو بما يكون داخلا فيها أو بما يكون خارجا عنها أو بما يتركب من الاخيرين أما تعريفها بنفسها فمحال لان المعرف معلوم قبل المعرف فلو عرفنا الشئ بنفسه لزم تقدم العلم به على العلم به وهو محال وأما تعريفها بالأمور الداخلة فيها فمحال لأن تعريفها اما ان يكون بمجموع تلك الامور وهو باطل لانه نفس ذلك المجموع فتعريفها بذلك المجموع تعريف الشئ بنفسه وهو محال (٢) أو ببعض أجزائها وهو محال لان تعريف الماهية المركبة لا يمكن الا بواسطة تعريف أجزائها (٣) فلو كان جزء من الماهية معرفا لها لكان ذلك الجزء معرفا لجميع أجزائها فيكون ذلك الجزء معرفا لنفسه وهو محال (٤) ولسائر الاجزاء وذلك يقتضى كون الشئ معرفا لما يكون خارجا عنه وهو القسم الثالث وهو محال لان الماهيات المختلفة يجوز اشتراكها فى لازم واحد واذا كان كذلك فالوصف الخارجى لا يفيد تعريف الماهية الموصوف الا اذا عرف ان ذلك الموصوف هذا الموصوف به دون كل ما عداه لكن العلم بهذا يتوقف على تصور ذلك الموصوف وعلى تصور كل ما عداه وذلك محال أما الاول فلانه يلزم منه الدور وأما الثانى فلأنه يقتضى تقدم تصور جميع الماهيات التى لا نهاية لها على سبيل التفصيل (٥)

(١) أقول فى هذا الكلام مغالطة صريحة فان المطلوب ليس هو أحد الوجهين المتغايرين بل هو الشئ الذى له وجهان وذلك هو الذى ليس بمشعور به مطلقا وليس غير مشعور به مطلقا بل هو قسم ثالث وسيصرح هو أيضا بذلك فى تقسيم المحدثات فى مسألة أن المعلوم على سبيل الاجمال معلوم من وجه ومجهول من وجه عند قوله الوجهان مجتمعان فى شئ ثالث ولو لم يقم ههنا حجة على امتناع طلب ما يكون من هذا القبيل انما بين امتناع القسمين الاولين فقط

(٢) أقول قوله ان مجموع أجزاء الماهية هو نفس الماهية ليس بصحيح لان الجزء متقدم على الكل بالطبع والاشياء التى كل واحد منها متقدم على شئ متأخر عنها يمتنع أن تكون نفس المتأخر ويجوز أن تصير عند الاجتماع ماهيته هى المتأخرة فيحصل معرفتها بها كما ان العلم بالجنس والفصل وبالتركيب التقييدى متقدم على العلم بالجنس المقيد بالفصل وهى أجزاؤه وبها يحصل العلم به

(٣) أقول لو قال تعريف الماهية المركبة لا يمكن الا بواسطة معرفة اجزائها لكان أصوب اذ من الجائز أن تكون الاجزاء غير محتاجة الى التعريف

(٤) أقول هذه الدعوى غير صحيحة لم يقم عليها حجة فان من الجائز أن تكون الاجزاء كلها أو بعضها معرفة للماهية ولا يلزم منه أن يكون معرفا لجميع أجزاء الماهية حتى لنفسه فانا بينا ان الماهية مغايرة للاجزاء كلها وانما وقع هذا الغلط من عدم التمييز بين الماهية وبين أجزائها كلها

(٥) أقول تعريف الموصوف يتوقف على كون الوصف المعرف بحيث ينتقل الذهن من تصوره الى تصور ماهية الموصوف لا على العلم بكون ذلك الوصف كذلك حتى يلزم المحال الذى ذكره وأما كون الموصوف هو الموصوف بذلك الوصف دون كل ما عداه لتيقن كون الوصف اما مساويا للموصوف واما أخص منه والاول كالضاحك للانسان والثانى كالكاتب له وعلى التقديرين يكون الوصف ملزوما والموصوف لازما واللزوم ان كان عقليا انتقل العقل من تصور الملزوم الى تصور اللازم فيحصل التعريف ولا يكون العلم باللزوم شرطا فى الانتقال فلا يلزم ذلك المحال والتعريف فى الاول يكون

كسبيا فالتصورات البديهية مثل تصورنا لمعنى الحرارة والبرودة والتصورات الكسبية مثل تصورنا لمعنى الملك والجن والتصديقات البديهية كقولنا النفى والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان والتصديقات الكسبية كقولنا الاله واحد والعالم محدث التقسيم الثانى التصديق اما أن يكون مع الجزم أولا مع الجزم اما القسم الاول فهو على أقسام أحدها التصديق الجازم الذى لا يكون مطابقا وهو الجهل وثانيها التصديق الجازم المطابق لمحض التقليد وهو كاعتقاد المقلد وثالثها التصديق الجازم المستفاد من احدى الحواس الخمس كعلمنا باحراق النار واشراق الشمس الرابع التصديق الجازم المستفاد ببديهة العقل كقولنا النفى والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان لا التصديق الجازم المستفاد من الدليل وأما القسم الثانى وهو التصديق العارى عن الجزم فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم والمساوى هو الشك

واما

وأما تعريفها بما يتركب من الداخل والخارج فبطلانه ما تقدم من الاقسام يقتضى (١) بطلانه (لا يقال) نحن نجد النفس طالبة لتصور ماهية الملك والروح فما قولك فيه (لانا نقول) ذلك إما طلب تفسير اللفظ أو طلب البرهان على وجود المتصور وكلاهما تصديق (٢)

﴿تنبيه﴾ ظهر لك أن الانسان لا يمكنه أن يتصور الا ما أدركه بحسه أو وجده فى فطرة النفس كالألم واللذة أو من بديهة العقل كتصور الوجود والوحدة والكثرة أو ما يركبه العقل أو الخيال من هذه الاقسام فاما ما عداه فلا يتصوره البتة والاستقراء (٣) يحققه

(تقريم) القائلون بان التصور قد يكون كسبيا اتفقوا على أنه ليس كله كذلك والا لزم التسلسل أو الدور وهما محالان بل لابد من تصورات غنية عن الاكتساب ثم الضابط أن كل تصور يتوقف عليه تصديق غير مكتسب فهو غير مكتسب أما الذى يتوقف عليه تصديق مكتسب فقد يكون مكتسبا وقد لا يكون مكتسبا واتفقوا على أنه لا يمكن أن يكون الكاسب نفس المكتسب (٤) بل ان كان مجموع أجزائه فهو الحد التام أو بعض أجزائه المساوية فهو الحد الناقص أو الامر الخارج وحده وهو الرسم الناقص أو ما يتركب من الداخل والخارج وهو الرسم (٥) التام

تذنيبات ﴿١﴾ البسيط الذى لا يتركب عنه غيره لا يعرف ولا يعرف به والمركب الذى يتركب عنه غيره يعرف و يعرف به والمركب الذى لا يتركب عنه غيره يعرف ولا يعرف به والبسيط

مطردا منعكسا وفى الثانى مطردا غير منعكس والذى ذكره من كون الوصف لازما للماهيات المختلفة على سبيل الاشتراك لا يحصل التعريف به وان جعل معرفا كان التعريف منعكسا غير مطرد

(١) أقول هذا الكلام يقتضى وجوب كون كل واحد من اجزاء المعرف معرفا وامتناع أن يكون للمجموع أثر غير ما يكون لكل واحد من أجزائه وبطلانه ظاهر فان قبل المجموع من حيث هو مجموع غير الاجزاء وهو خارج عن الماهية أجيب بما مر من جواز كون الخارج معرفا

(٢) أقول انا نعرف تفسير لفظ الروح ونعلم يقينا وجوده فى كل ذى روح ونجد العلماء يختلفون فى ماهيته كما سيذكره هو نفسه وليس ما يطلب منه أحد التصديقين اللذين ذكرهما وكذلك كثير من الاشياء نعلم تفسير لفظه ونحس بوجوده أو نعلم وجوده قطعا ويكون مع ذلك تصور ماهيته متعذرا على كثير من الناس كالحركة والزمان والمكان وغيرها

(٣) أقول ما يركبه الخيال كتصور جبل من ياقوت وانسان يطير وما يركبه العقل كالحيوان الناطق أو الموجود الواحد وما يركبانه معا كالسواد الواحد والحرارة الكلية والحدود مما يركبه العقل واعترف ههنا بتصور المركب الذى يركبه العقل ولا يراد بالتصور المكتسب غير نوع من ذلك فقوله ههنا مناقض لمذهبه فى التصورات ثم ان أكثر الاجناس العالية مما لا يدرك بالحس ولا بالوجدان ولا بالبديهة ولا بالتركيب العقلى فانها بسائط فى العقل وقد يتصور بالرسوم وبتعاليل ما يتصور عن انواعها اليها

(٤) أقول قوله كل تصور يتوقف عليه تصديق غير مكتسب فهو غير مكتسب انما يصح على مذهبه وهو أن التصديق عبارة عن التصورات مع الحكم ولا يصح على قول من يقول انه هو الحكم وحده فان كثيرا من التصديقات البديهية أعنى الاحكام المجردة عن التصورات تتوقف على تصورات غير بديهية كقولنا كل عدد اما أول واما مركب

(٥) أقول المشهور عند الحكماء ان الرسم التام هو الذى يميز الشئ عن جميع ما عداه والرسم الناقص هو الذى يميزه عن بعض ما عداه واصطلاحه ههنا مخالف لذلك

(المسئلة الثانية)
لابد من الاعتراف بوجود تصورات وتصديقات بديهية اذ لو كانت باسرها كسبية لافتقر اكتسابها الى تقدم تصورات وتصديقات أخر ولزم منه التسلسل أو الدور وهما محالان فاذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس فى حد العلم والمختار عندنا انه غنى عن التعريف لان كل واحد يعلم بالضرورة كونه عالما بكون النار محرقة والشمس مشرقة ولو لم يكن العلم بحقيقة العلم ضروريا والا لامتنع أن يكون العلم بهذا العلم المخصوص ضروريا

(المسألة الثالثة)
النظر والفكر عبارة عن ترتيب مقدمات علمية أو ظنية ليتوصل بها الى تحصيل علم أو ظن مثاله اذا حضر فى عقلنا ان هذه الخشبة قد مستها النار وحضر أيضا ان كل خشبة مستها النار فهى محترقة حصل من مجموع العلمين الاولين علم ثالث بكون هذه الخشبة محترقة فاستحضار العلمين الاولين لاجل أن يتوصل بها الى تحصيل هذا العلم الثالث هو النظر

(المسئلة الرابعة)

الذى يتركب عنه غيره لايعرف ويعرف به والمراد من هذه التعريفات الحدية (١) ﴿ب﴾ يجب الاحتراز عن تعريف الشئ بما هو مثله وبالاخفى وعن تعريف الشئ بنفسه وبما لايعرف الا به اما بمرتبة واحدة أو بمراتب (٢) ﴿ج﴾ يجب تقديم الجزء الاعم على الاخص لان الاعم أعرف وتقديم الاعرف أولى (٣) ﴿القول فى التصديقات﴾ وهى ليست بأسرها بديهية وهو بديهى ولا نظرية والالزم الدور أو التسلسل وهما محالان بل لابد من الانتهاء الى ما يكون غنيا عن الاكتساب وما هو الا الحسيات كالعلم بان الشمس مضيئة والنار حارة أو الوجدانيات كعلم كل واحد بجوعه وشبعه وهى قليلة جدا لانها غير مشتركة أو البديهيات كالعلم بأن النفى والاثبات لايجتمعان ولا يرتفعان وفى هذا الموقف صار أهل العالم فرقا أربعا (الفرقة الاولى) المعترفون بالحسيات والبديهيات وهم الاكثرون (الفرقة الثانية) القادحون فى الحسيات فقط فزعم افلاطون وارسطاطاليس وبطليموس وجالينوس ان اليقينيات هى المعقولات لا المحسوسات واحتجوا (٤) عليه بأن حكم الحس إما أن يعتبر فى الجزئيات أو فى الكليات أما فى الجزئيات فغير مقبول لان حكمه فى معرض الغلط واذا كان

---

(١) أقول يورد فى أمثلتها واجب الوجود والحيوان والانسان والجوهر

(٢) أقول قيل فى مثال تعريف الشئ بما هو مثله تعريف الزوج بأنه ليس بفرد وهذا بالحقيقة تعريف بما هو أخفى أو تعريف دورى لان الاعدام تعرف بالملكات وههنا تفسير الفرد أنه ليس بمنقسم بعددين متساويين ومعناه أنه ليس بزوج فليس هذا التعريف بما هو مثله والمثال المطابق تعريف الاب بمن له ابن ويوردون فى مثال التعريف بالاخفى تعريف النار بأنه اسطقس شبيه بالنفس وفى تعريف الشئ بنفسه تعريف الانسان بأنه حيوان بشرى وبما لايعرف الا به بمرتبة تعريف الكيفية بما به تقع المشابهة وقد تعرف المشابهة بأنه اتفاق بالكيفية وفى ما لايعرف الا به بمراتب تعريف الاثنين بأنه زوج أول والزوج يعرف بأنه منقسم بمتساويين والمتساويين بأنهما شيآن يلحقهما نوع واحد آخر من الكميات ولابد من أن تؤخذ الاثنينية فى حد الشيئين

(٣) أقول الاولويه لاتوجب الوجوب ولاتنافيه فدليله غير مثبت لدعواه وانما يجب تقديم الاعم فى الحدود التامة لاغير لان الاعم فيها هو الجنس وهو يدل على شئ مبهم يحصله الاخص الذى هو الفصل ومن تقديم الاخص على الاعم يختل الجزء الصورى من الحد فلا يكون تاما مشتملا على جميع الاجزاء أما فى غير الحد التام فتقديم الاعرف أولى وليس بواجب

(٤) أقول الحس ادراك ماله لون فقط والحكم تأليف بين مدركات بالحس أو بغير الحس على وجه يعرض المؤلف لذاته اما الصدق أو الكذب واليقين حكم ثان على الحكم الاول بالصدق على وجه لايمكن أن يزول وليس من شأن الحس التأليف الحكمى لانه ادراك فقط فلا شئ من الاحكام محسوسة أصلا فاذا كل ما هو محسوس لايمكن أن يوصف من حيث كونه محسوسا بكونه يقينيا أو غير يقينى أو حقا أو باطلا أو صوابا أو غلطا فان جميع هذه الاوصاف من لواحق الاحكام اللهم الا اذا قارن المحسوس حكم غير مأخوذ من الحس وحينئذ يوصف بهذه الاوصاف من حيث كونه حكما ويقال له حكم حسى يقينى واذا تقرر هذا ثبت أن المحسوس فى قوله ان اليقينيات هى المعقولات لا المحسوسات ليست بمحسوسات فقط وانها لايمكن أن تكون يقينية ولا غير يقينية بمعنى عدم الملكة بل انما هى ليست بيقينية بمعنى السلب كما ان الادراك وحده ليس حكما واذا كانت المحسوسات فى هذا الكلام مقارنة باعتبار كونه مطابقة أو غير مطابقة صوابا أو غلطا فادعاء ان الجماعة المذكورة من الحكماء زعموا ان المحسوسات لاتكون يقينية ليس بحق وذلك ان الحكماء ذكروا ان مبادى اليقينيات هى

النظر قد يفيد العلم لان من حضر فى عقله ان هذا العالم متغير وحضر أيضا ان كل متغير ممكن فمجموع هذين العلمين يفيد العلم بان العالم ممكن ولا نعنى بقولنا النظر يفيد العلم الا هذا (دليل آخر) إبطال النظر اما أن يكون بالضرورة وهو باطل والا لما كان مختلفا فيه بين العقلاء أو يكون بالنظر فيلزم منه ابطال الشئ بنفسه وهو محال واحتج المنكرون فقالوا اذا تفكرنا وحصل عقيب ذلك الفكر اعتقاد فعلمنا بكون ذلك الاعتقاد حقا ان كان ضروريا وجب ان لا تختلف العلماء فيه وليس كذلك وان كان نظريا افتقر ذلك الى نظر آخر ولزم التسلسل (والجواب) أنه ضرورى فان كل من أتى بالنظر على الوجه الصحيح علم بالضرورة كون ذلك الاعتقاد حقا

(المسألة الخامسة)

حاصل الكلام فى النظر هو ان يحصل فى الذهن علمان وهما يوجبان علما آخر فالتوصل بذلك الموجب الى ذلك الموجب المطلوب هو النظر وذلك الموجب هو الدليل

كذلك لم يكن مجرد حكمه مقبولا (١) (بيان الأول) في خمسة أوجه (أحدها) أن البصر قد يدرك الصغير كبيرا كما يرى النار البعيدة في الظلمة عظيمة وكما يرى العنبة في الماء كالاجاصة وكما اذا قربنا حلقة الخاتم الى العين فانا نراها كالسوار وقد يدرك الكبير صغيرا كالاشياء البعيدة (٢) وقد يدرك

الاوليات والمحسوسات والمجربات والمتواترات والحدسيات ومبدؤها القضايا الواجب قبولها وذكروا ان مبادي المجربات والمتواترات والحدسيات هي الاحساس بالجزئيات وان الاوليات يكتسبها الصبيان باستعداد يحصل لهم من الاحساس بالجزئيات ولذلك حكم كبير الجماعة بان من فقد حسا فقد علما وان اصول اكثر العلم الطبيعي كالعلم بالسماء والعالم والعلم بالكون والفساد والآثار العلوية واحكام النبات والحيوانات مأخوذ من الحس وعلم الارصاد واخذ الهيئة عليها عند بطليموس وعلم التجارب الطبية عند جالينوس مأخوذ من المحسوسات وعلم المناظر والمرايا وعلم جر الاثقال والحيل الرياضية كلها مبني على الاحساس واحكام المحسوسات فاذا جعل أقاويلهم يقتضي الوثوق بالمحسوسات التي هي مبادي جميع العلوم فكيف ساغ للمصنف ان يدعي عليهم بأنهم قالوا ان المحسوسات لا تكون يقينية بل انهم بينوا أحكام العقل في المحسوسات انها تكون يقينية وانها تكون غير يقينية فاذا الصواب والخطأ انما يعرضان للاحكام العقلية لا على المحسوسات من حيث هي محسوسات ولو كانت الاحكام التي تقع في معرض الغلط غير موثوق بها لكان المعقولات الصرفة أيضا غير موثوق بها لكثرة وقوع الغلط للعقلاء فيها ولما جعل بيان مواضع الغلط في المعقولات ولا في المحسوسات صناعة كصناعتي سوفسطيقا والمناظر وبعد تمهيد هذه المقدمة أقول النظر والبحث لا يمكن تمهيدهما الا بعد حصول العلم أو الاتفاق على مقدمات هي المبادي أو حصول اعتراف بوضع مقدمات هي كالمبادي ولو لم تكن المبادي الاول معلومة أو موضوعة لم يكن نظر في شيء ولا بحث عن شيء فان النظر والبحث يقتضيان التأدي من أصل حاصل الى فرع مستحصل واذا لم يكن الاصل حاصلا امتنع التأدي من لا شيء الى شيء ولهذا لم يمكن البحث مع منكري المحسوسات والاوليات ومن يتكلم معهم لقصد ارشادهم وتنبيههم أو يحصل اعتراف منه بنوع من الحيل الى ان يحصل لهم استعداد أن ينظروا في شيء واستحقاق أن يباحثوا في شيء فاذا الشكوك التي أخبر عنها هذا الفاضل على لسان قوم مفروض يعبر عنهم بالسوفسطائية لا يستحق الجواب أصلا لانما يجاب من يثق أو يعترف بالوثوق على الاوليات والمحسوسات بيانا للتفصي عن مضايق مواضع الغلط بذكر أسباب الغلط وازالة تصويب الصواب وتخطئة الخطأ أو بعد ذلك الى صريح العقل الرياض برفض العقائد الباطلة والتقليدات الواهية والعادات المضلة ولنرجع الى ما كنا فيه

(١) أقول قد ظهر مما مر ان الحس لا حكم له لا في الجزئيات ولا في الكليات الا أن يكون المراد من حكم الحس حكم العقل على المحسوسات واذا كان كذلك كان الصواب والغلط أيضا عارضا للعقل في أحكامه وأيضا لو كان حكم الحس غير مقبول لكونه في معرض الغلط لكان حكم العقل أيضا كذلك

(٢) أقول قد مر ان الشكوك اذا صدرت عمن لا يعترف بالمحسوسات والاوليات فلا يستحق الجواب ولا يمكن أن يجاب عنها الا اذا صدرت عمن يثق بالاحكام العقلية فيحتاج ان يجاب بما ينبه على أسباب الغلط أما أن البصر قد يدرك الصغير كبيرا فعليه كلام وهو ان البصر اذا أدرك الشيء صغيرا لم يدركه كبيرا ولا بالعكس والحاكم ان المدرك في الحالين شيء واحد لا يمكن ان يكون هو البصر لان البصر لا يحكم لا عند ادراكه في الحالتين فاذا هو العقل بتوسط الخيال وهذا الغلط توهمه العقل لا البصر وذلك أن العقل يحكم على الشيء المرتسم في الخيال بالصغر اذا البصر أحس بذلك ووجد البصر

فنقول (ذلك الدليل) اما أن يكون هو العلة كالاستدلال بمماسة النار على الاحتراق أو المعلول المساوي كالاستدلال بحصول الاحتراق على مماسة النار والاستدلال بأحد المعلولين على الآخر كالاستدلال بحصول الاشراق على حصول الاحراق فانهما معلولا علة واحدة في الاجسام السفلية وهي الطبيعة النارية

(المسألة السادسة)

لابد في طلب كل مجهول من معلومين متقدمين فان من أراد أن يعلم أن العالم ممكن فطريقه أن يقول العالم متغير وكل متغير ممكن وابتنا فلما كان ثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع مجهولا فلابد من شيء يتوسطهما بحيث يكون ثبوت ذلك المحمول له معلوما ويكون ثبوته لذلك الموضوع معلوما فحينئذ لزم من حصولهما حصول ذلك المطلوب فثبت ان كل مطلوب مجهول لا بد له من معلومين متقدمين ثم نقول ان كانا معلومين على القطع كانت النتيجة قطعية وان كان أحدهما مظنونا أو كانا [illegible] كانت النتيجة ظنية

الواحدة ثنتين كما اذا غمزنا احدى العينين ونظرنا الى القمر فانا نرى قمرين وكما فى حق (١) الاحول

أحس به كبيرا فتوهم ان البصر غلط فى أبصاره ولم يغلط هو على مانبينه ههنا وبيان ذلك أن الابصار يكون اما بانطباع شبح المبصر فى البصر واما بوقوع شعاع من البصر على المبصر والاقرب الى الحق هو الاخير وينبغى ان لا يلتفت الى من يبطل القول بالشعاع بان الشعاع ان كان جسما لزم منه تداخل الاجسام وان كان عرضا لزم القول بانتقال العرض من محل الى محل آخر لان شعاع النيران كالشمس والقمر والنار موجود يقينا فما يدفع به المحالين هناك يندفع به بعينه ما أورده من الاشكال على الشعاع البصرى ثم ان الشعاع ممتد من ذى الشعاع الى قابل الشعاع من غير تخلل خال عن الشعاع أوتراكم باجتماع شعاعين من مأخذ واحد من ذلك الممتد فى بعض أجزاء امتداده بل على هيئة مخروط مستدير مملوء جوفه رأسه عند ذى الشعاع وقاعدته على سطح قابل الشعاع الكثيف وينعكس منه اذا كان صقيلا الى مايحاذيه على زاوية مساوية للزاوية المحاذية بين الشعاع الممتد والسطح الصقيل ونسميه بزاوية الشعاع وينفذ فى القابل الشفاف ذى السطح الصقيل وينعكس عن سطحه وينعطف فى ثخنه الى جانب ذى الشعاع كلاهما معا والانعكاس والانعطاف يكونان بزاويتين مساويتين لزاوية الشعاع قد بين جميع هذا فى موضعه والشعاع البصرى فى أكثر الحيوانات محتاج الى مدد من جنسه أعنى الى شعاع شئ من اجسام ذوى الاشعة ويستعان فى تخيل كيفية اتصاله بالمبصرات بتوهم خطوط تخرج من سطح المخروط الشعاعى ويكون الابصار بزاوية تحدث من تلك الخطوط عند رأس المخروط فكلما كان المبصر أقرب الى البصر تكون تلك الزاوية أوسع فيراه البصر أعظم وكلما كان أبعد منه تكون تلك الزاوية أضيق فيراه البصر أصغر الى أن تتقارب الخطوط وتصير عند الحس لتوهم انطباق بعضها على بعض كخط واحد فيراه البصر كالنقطة وبعد ذلك ينمحى أثره فلا يراه أصلا هذا على رأى القائلين بالشعاع وأما القائلون بالانطباع فيقولون ان الزاوية التى تحدث على سطح الرطوبة الجليدية تصغر وتكبر بحسب بعد المرئى وقربه والبصر يدرك المرئى بتلك الزاوية ولنعد الى القول بالشعاع ونقول اذا تقررت هذه القاعدة فاعلم ان النار فى الظلمة اذا كانت قريبة من الرائى عند الشعاع فى الظلمة الرقيقة الى الهواء المضئ بمجاورة النار فرأى البصر ماحولها مما دونه من نورها وميزها منها فرآها على ماتقتضيها زاوية الابصار واذا كانت بعيدة جدا لم ينفذ الشعاع فى الظلمة الكثيفة ولم ير ماحولها من النور المضئ بنورها ورآها وحدها بزاوية أصغر فيراها أصغر كما فى سائر المرئيات واذا لم تكن قريبة ولا بعيدة جدا فان الشعاع البصرى المحاذى لما حولها لم ينفذ نفوذا تاما فلم يميز النار عن الهواء المضئ بها بل أدركهما معا جملة واحدة فيراها البصر بزاوية أوسع من الزاوية التى تحدث من المحاذاة وحدها وذلك هو العلة لكونها فى الرؤية أعظم مما لو رؤيت فى غير الظلمة المذكورة بالمحاذاة وحدها وأما السبب فى رؤية العنبة فى الماء كالاجاصة فهو ان العين ترى فى الماء بالامتداد الشعاعى النافذ فى الماء والمنعطف معا ولا يتمايز الشعاعان لقربهما من سطح الماء وأما فى الهواء فيراها بالنافذ وحده هذا اذا كانت العنبة قريبة من سطح الماء اما اذا صارت بعيدة وصار الشعاعان متمايزان فرؤيتها بالنافذة والمنعطفة فى موضعين متمايزين فى حالة واحدة وأما رؤية الخاتم كالسوار عند قربه من العين فلتوسع الزاوية الشعاعية التى تحيط أضلاعها بالخاتم عند العين وادراك الاشياء البعيدة صغيرا يكون لتضيق تلك الزاوية كما مر

(١) أقول النور ممتد من الدماغ فى عصبتين مجوفتين تتلاقيان قبل وصولهما الى العينين ثم تتباعدان ويتصل كل واحد منهما بواحدة من العينين فاذا كانتا مستقيمتين تبصران الشئ معاشيأ واحدا

لان الفرع لا يكون أقوى من الاصل

(المسألة السابعة)

النظر فى الشئ ينافى العلم به لان النظر طلب والطلب حال حصول المطلوب محال وينافى الجهل به لان الجاهل يعتقد كونه عالما به وذلك الاعتقاد يصرفه عن الطلب

(المسألة الثامنة)

الصحيح أن النظر يستلزم العلم اليقينى لما ذكرنا انه مع حصول تينك المقدمتين يمتنع أن لا يحصل العلم بالمطلوب الا انه غير مؤثر فيه لانا سنقيم الادلة على ان المؤثر ليس الا الواحد وهو الله تعالى

(المسألة التاسعة)

الدليل اما أن يكون مركبا من مقدمات كلها عقلية وهو موجود أو كلها نقلية وهذا محال لان احدى مقدمات ذلك الدليل هو كون ذلك النقل حجة ولا يمكن اثبات النقل بالنقل أو بعضها عقلى وبعضها نقلى وذلك موجود ثم الضابط ان كل مقدمة لا يمكن اثبات النقل الابعد ثبوتها فانه لا يمكن اثباتها بالنقل وكل ما كان اخبارا عن وقوع

وكما اذا نظرنا الى الماء عند طلوع القمر فانا نرى فى الماء قمرا وعلى السماء قمرا آخر (١) وقد نرى الاشياء الكثيرة واحدة كالرحى اذا أخرجنا من مركزها الى محيطها خطوطا كثيرة متقاربة بألوان مختلفة فاذا استدارت بسرعة رأينا لها لونا واحدا كأنه ممتزج من كل تلك الالوان (٢) وقد نرى المعدوم موجودا كالسراب وكالاشياء التى يريها اصحاب خفة اليد والشعبذة وكما نرى القطرة النازلة كالخط المستقيم والشعلة التى تدار بسرعة كالدائرة (٣) ونرى المتحرك ساكنا كالظل والساكن متحركا كراكب السفينة فانه يشاهد الشط الساكن متحركا والسفينة المتحركة ساكنة (٤) وقد نرى المتحرك الى جهة متحركا الى ضد تلك الجهة فان المتحرك الى جهة يرى الكوكب متحركا اليها اذا شاهد غيما تحته وان كان الكوكب متحركا الى خلاف تلك الجهة وقد نرى

واذا انخرقت أو انحرفت احديهما عن الاستقامة صارت محاذاة احديهما منحرفة عن محاذاة الاخرى وصار المبصر من احديهما غير المبصر من الاخرى واذا أبصر شيئا واحدا حسبه المبصر شيئين لوقوع نور بصره عليه من محاذاتين مختلفتين ويحكم العقل بالغلط وهكذا الحكم اذ تخالف الوسطى والسبابة من الاصابع فى وضعهما واحستا شيئا واحدا كحمصة مثلا توهم انهما احستا بحمصتين والاحول الفطرى قلما لا يرى الشئ شيئين لاعتياده بالوقوف على الصواب بل انما يقع ذلك للاحول الذى يقصد الحول تكلفا

(١) أقول هذا يكون بنفوذ الشعاع البصرى الى قمر السماء وبانعكاسه من سطح الماء اليه فانه يراه مرتين مرة بالشعاع النافذ ومرة بالشعاع المنعكس

(٢) أقول كل ما أدركه حس يتأدى الى الحس المشترك ثم الى الخيال فاذا أدرك البصر لونا وانتقل بسرعة الى لون آخر كان أثر اللون الاول فى الحس المشترك عند ادراك اللون الثانى وكأن الرائى رآهما معا ولا يكون بينهما زمان يمكن للنفس ان تميز احدهما فيه من الثانى فتدركهما ممتزجين وان كان الادراك بالتبين وأيضا ان زالت الالوان عن محاذات البصر وارتسمت فى الحس المشترك على توال لا يدرك الحس تراخى بعضها عن بعض ادرك النفس من الحس المشترك لونا ممتزجا من جميعها

(٣) أقول السراب ارض بعيدة وماء ظلالة انما هو شئ يتراءى للبصر بسبب ترجرج شعاع ينعكس من أرض سبخة كما ينعكس عن المياه فيحسب ماء وليس للبصر فيه غلط والاشياء التى يريها اخفة اليد والمشعبذ انما يكون فى التوهم بخلاف ما يكون فى الوجود بسبب عدم تمييز النفس بين الشئ وبين ما يشبهه أو بسبب سرعة الحركة من الشئ الى شبهه واما بسبب اقامة البدل مقام الشئ المبدل عنه بسرعة على ما يقف عليه من تعرف تلك الاعمال ورؤية القطرة النازلة كالخط المستقيم والشعلة الجوالة كدائرة انما يكون لاتصال ما يدركه البصر فى موضع يتحرك اليه المتحرك بما قد أدركه الحس المشترك من كونه فى موضع آخر قبله وثبت فيه هيئته فتدرك النفس جميع ما فى الآنين وتحسبه شيئا واحدا متصلا

(٤) أقول الحركة ليست بمرئية والبصر اذا أدرك الشئ فى موضع محاذيا لشئ ما بعد ما أدركه فى وضع آخر محاذيا لغير ذلك الشئ حكمت النفس عند مجموع الادراكين بحركة ذلك الشئ واذا كانت المسافة قليلة القدر لا يميز البصر بين الادراكين فتحسبه النفس ساكنا وراكب السفينة لما لم يدرك بدنه انتقالا من موضع الى موضع حسبه ساكنا واذ تبدلت محاذاته باجزاء الشط مع تخيل سكونه فى نفسه حسب الشط متحركا ليكون ذلك التبدل شبيها بالتبدل الاول

ماجاز وقوعه وجاز عدمه فانه لا يمكن معرفته الا بالحس او بالنقل وما سوى هذين القسمين فانه يمكن اثباته بالدلائل العقلية والنقلية

(المسألة العاشرة)

فى الدلائل النقلية لا تفيد اليقين لانها مبنية على نقل اللغات ونقل النحو والتصريف وعدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم الاضمار وعدم النقل وعدم التقديم والتأخير وعدم التخصيص وعدم النسخ وعدم المعارض العقلى وعدم هذه الاشياء مظنون لا معلوم والموقوف على المظنون مظنون واذا ثبت هذا ظهر ان الدلائل النقلية ظنية وان العقلية قطعية والظن لا يعارض القطع

﴿ الباب الثانى ﴾

فى احكام المعلومات وفيه مسائل

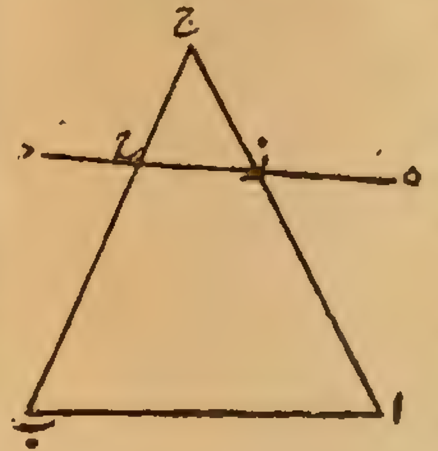
(المسألة الاولى)

صريح العقل حاكم بان المعلوم اما موجود واما معدوم وهذا يدل على امرين الاول ان تصور ماهية الوجود تصور بديهى لان ذلك التصديق البديهى موقوف على ذلك التصور وما يتوقف عليه

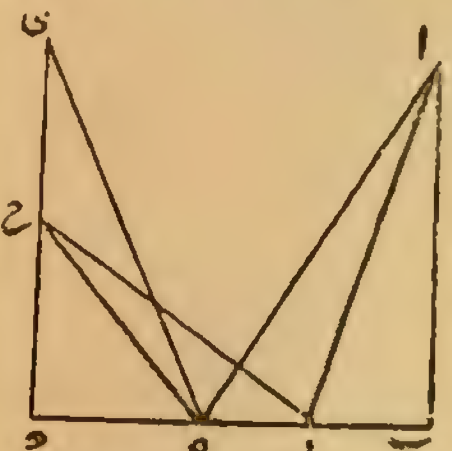
القمر كالسائر الى الغيم وان كان سائرا الى خلاف تلك الجهة اذا كان الغيم سائرا اليه (١) وقد نرى المستقيم منتكسا كالاشجار التى على أطراف الانهار (٢) واذا نظرنا الى المرآة رأينا الوجه طويلا

---

(١) أقول ليكن السائر الى جهة ينتقل من ا الى ب والقمر بالقياس اليه مثل ج والغيم المتوسط بينهما الذى لا يحجب القمر لرقته مثل د ه فاذا كان السائر عند ا كان شعاعه الممتد الذى به يرى القمر كخط ا ز ج واذا انتقل الى ب صار شعاعه كخط ب ح د فيتخيل ان القمر تحرك من ز الى ح فى جهة حركته اذ رآه أولا محاذيا بالنقطة ز ثم منتقلا منها الى ح واما القمر المتحرك الى خلاف تلك الجهة فلا يحس بحركته لما مر وأيضا ليكن الناظر ساكنا عند نقطة ا ورأى القمر وهو ج محاذيا بالنقطة ز من الغيم ثم تحرك الغيم فى جهة ه ووصلت نقطة ح الى حيث كان فى الاول نقطة ز رأى القمر منتقلا من محاذاة نقطة ز الى محاذاة نقطة ح فيتخيل ان القمر يتحرك من ز الى ح وهو خلاف جهة حركة الغيم ولا يحس بحركة الغيم لان انتقاله فى المحاذاة بالقياس الى السماء لا يتغير فى حسه لتشابه أجزاء السماء وأجزاء الغيم فى الحس واذا كان الغيم مثل ح ه فقط والناظر عند ا رأى القمر بعيدا من طرف الغيم بقدر ز ح ثم تحرك الغيم الى ان وصل مبدأه وهو نقطة ح الى الموضع الذى كان فيه ز رأى القمر وهو ج محاذيا بالنقطة ح فيتخيل ان القمر متحرك من ز الى ح فسار الى جهة الغيم وهو خلاف جهة حركة الغيم



(٢) أقول اذا انعكس شعاع البصر من سطح الماء الى الاشجار على وجه يكون زاويتا الشعاع والانعكاس متساويتين ينعكس الشعاع الى رأس الشجر من موضع أقرب الى الرائى والى أسفله لا من موضع أبعد منه الى ان يتصل قاعدة الشجر بقاعدة عكسه فليكن الرائى ا وسطح الماء ب د والشجر القائم على ذلك السطح ى د وينعكس الشعاع النافذ من ا الى نقطة ه منها الى رأس الشجر وهو نقطة ى بحيث يكون زاويتا ا ه ب ى ه د متساويتين أقول لا يمكن ان ينعكس مرتبطة تلى جهة ب من ه شعاع الى جزء أسفل من رأس الشجر كنقطة ح والا فينعكس من نقطة ر ويكون الشعاع النافذ من ا الى ر منعكسا عنه الى ح وحينئذ يجب ان يكون زاوية ا ر ب الخارجة عن مثلث ا ر ه أعظم من زاوية ا ه ب لكن زاوية ا ر ب مساوية لزاوية ح ر د وزاوية ا ه ب مساوية لزاوية ى ه د فزاوية ح ر د أعظم من زاوية ى ه د ويكون أعظم كثيرا من زاوية ح ه د فالداخلة فى مثلث ى ر ه أعظم من خارجتها هذا خلف محال ولا يمكن ان ينعكس من ه شعاع الى جزء أسفل من رأس الشجر كنقطة ح والا كانت زاوية ا ه ب مساوية لكل واحد من زاويتى ى ه د ح ه د العظمى والصغرى هذا خلف فاذا لابد من ان ينعكس الى كل نقطة تميل من الرأس الى أسفل من نقطة تكون من ه الى د أسفل حتى تتصل القاعدة بالقاعدة ولما كانت النفس لا تدرك الانعكاس فانها متعودة لرؤية المرئيات بنفوذ الشعاع على الاستقامة تحسب الشعاع المنعكس نافذا فى الماء ولا يكون فى نفس الامر نافذا فان الماء ربما لا يكون عميقا بقدر طول الشجر أو يكون كدرا لا ينفذ فيه الشعاع أصلا وحينئذ يحسب ان رأس الشجر أكثر نزولا فى الماء لكونه أبعد من أصله وباقى أجزائه على الترتيب فرآه كأنه منتكس تحت سطح الماء وهذه المسائل وان كانت متعلقة بالهندسة أوردناها ههنا لان الكلام انجر اليها



البديهى أولى أن يكون بديهيا والثانى أن المعدوم معلوم لان ذلك التصديق البديهى متوقف على هذا التصور فلو لم يكن هذا التصور حاصلا لامتنع حصول ذلك التصديق

(المسئلة الثانية)

مسمى الوجود مفهوم مشترك فيه بين كل الموجودات لانا نقسم الوجود الى الواجب والممكن ومورد التقسيم مشترك بين القسمين الا ترى انه لا يصح ان يقال الانسان اما أن يكون تركيا أو يكون حجرا ولان العلم الضرورى حاصل بصحة هذا الحصر وانه لا واسطة بينهما ولولا ان المفهوم من الوجود واحد والا لما حكم العقل بكون المتناقضين طرفين فقط

(المسئلة الثالثة)

الوجود زايد على الماهيات لانا ندرك التفرقة بين قولنا السواد سواد وبين قولنا السواد موجود ولولا ان المفهوم من كونه موجودا زايد على كونه سوادا والا لما بقى هذا الفرق ولان العقل يمكنه أن يقول العالم يمكن أن يكون موجودا وان يكون معدوما ولا يمكنه أن يقول الموجود اما أن يكون

وعريضا

وعريضا ومعوجا بحسب اختلاف شكل المرآة وكل ذلك يدل على غلط الحس (١) (وثانيها) ان الحس قد يجزم بالاستمرار على الشئ مع أنه لا يكون كذلك لان الحس لا يفرق بين الشئ ومثله ولذلك يحصل الالتباس بين الشئ ومثله فبتقدير توالى الامثال يظن الحس وجودا واحدا مستمرا ولا يكون كذلك فان الالوان غير باقية عند أهل السنة بل يجددها الله تعالى حالا فحالا مع أن البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر واذا احتمل ذلك احتمل أيضا ان يقال الاجسام لا تبقى مستمرة بل الله تعالى يجددها حالا فحالا لكنها لما كانت متماثلة متوالية يظنها الحس شيأ واحدا فثبت أن حكم الحس بالبقاء غير مقبول (٢) (وثالثها) ان النائم يرى فى النوم شيأ أو يجزم بثبوته ثم يتبين له فى اليقظة أن ذلك الجزم كان باطلا واذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكون هنا حالة ثالثة يظهر لنا فيها كذب ما رأيناه فى اليقظة (٣) (ورابعها) أن صاحب البرسام قد يتصور صورا لا وجود لها فى الخارج ويشاهدها ويجزم بثبوتها ووجودها ويصيح خوفا منها وهذا يدل على أنه يجوز أن تعرض للانسان حالة لاجلها

---

(١) أقول المرآة الطويلة المستقيمة فى الطول والمنحنية فى العرض كقالب اسطوانة مستديرة اذا نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لطول الوجه يرى الوجه فيها طويلا طوله بقدر طول الوجه قليل العرض لانعكاس الشعاع العرضى مما هو أقل عرضا من الوجه لكونه مستقيما وذلك لان الطول ينعكس من عاكس مستقيم والعرض ينعكس من عاكس منحن واذا نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لعرض الوجه كان الامر بالعكس فيرى الوجه عريضا عرضه بقدر عرض الوجه وطوله أقل من طوله واذا نظر اليها بحيث يكون سطحها باقى محاذاة الوجه يرى الوجه معوجا واذا كانت المرآة بحيث ينعكس منها الشعاع من موضعين أو أكثر الى موضع واحد رأى الناظر فيها نفسه وجهين أو أكثر ورأسين أو أكثر ومن بعضها يرى وجهه منتكسا وكذلك فى الاختلافات المتنوعة التى تشتمل على أكثرها كتب المرايا ويحتال لها متخذو المرايا على وجوه يتعدونها فقد ظهر مما مر ان كل ذلك غلط بديهة الادراك النفسانى من المحسوسات المتأدية اليها لا اغلاط الحس

(٢) أقول الحكم بالبقاء هو الحكم بان الموجود فى الزمان الثانى هو بعينه الموجود فى الزمان الاول وهذا الحكم لا يصح من الحس فانه لا يقدر على استحضار الزمانين فكيف يستحضر الموجود فيهما فاذا الحكم بالبقاء لا يكون الا من العقل والعقل انما يغلط اذا عقل المشترك بين الشيئين المتشابهين ولم يعقل ما به يمتاز كل واحد منهما عن الآخر فاحالة هذا الغلط على الحس ليس بصواب وأما حكم الاشاعرة بان الالوان غير باقية فشئ لزمهم بحسب أصولهم الممهدة عندهم وهى ان الاعدام لا يمكن ان يكون فعلا لفاعل وان الموجود الباقى حال بقائه مستغن عن المؤثر وان لا مؤثر الا الله تعالى واذا شاهدوا اعراضا لا يدوم وجودها لزموا القول بتجددها حالا بعد حال والمعتزلة لما جوزوا واطروا بان الضد على محل الضد الآخر مقتض لانعدامه لم يقولوا بذلك والفلاسفة لما جعلوا الباقى حال بقائه محتاجا الى المؤثر لم يحتاجوا الى ارتكاب ذلك والنظام من المعتزلة جعل الاجسام أيضا غير باقية مثل ذلك وهذه أحكام غير متعلقة بالحس

(٣) أقول النائم يرى فى خياله مثل ما يرى المستيقظ الا ان المستيقظ لما كان واقفا على أحكام اليقظة حكم بان احد مرائيه واقع حق والآخر غير واقع وغير حق والنائم لما كان غافلا عن الاحساس حسب ان الواقع هو الذى يراه فى خياله وهذا ليس غلط حس بل هو غلط للنفس من عدم تمييزها بين الشئ وبين مثله حال الذهول عن الشئ

موجودا أو معدوما ولولا ان الوجود مغاير للماهية والا لما صح هذا الفرق

(المسئلة الرابعة)

المعدوم ليس بشئ والمراد منه انه لا يمكن تقرر الماهيات منفكة عن صفة الوجود والدليل عليه ان الماهيات لو كانت متقررة فى نفسها لكانت متشاركة فى كونها متقررة خارج الذهن ومتخالفة بخصوصياتها وما به المشاركة غير ما به المخالفة فكان كونها متقررة خارج الذهن أمرا مشتركا فيه زائدا على خصوصياتها ولا معنى للوجود الا ذلك فيلزم أن يقال انها حال عرائها عن الوجود كانت موصوفة بالوجود وهذا محال وأيضا فانا ندرك التفرقة بين قولنا السواد سواد وبين قولنا السواد متقرر فى الخارج وهذا يدل على ان كونه متقررا فى الخارج صفة زائدة على الماهية واحتجوا بان المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت بيان الاول من وجوه (الاول) انا نميز بين طلوع الشمس غدا من مشرقها وبين طلوعها غدا من مغربها وهذان الطلوعان معدومان وقد حصل

يرى ماليس بموجود فى الخارج موجودا (١) واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك فيما يشاهده الاصحاء (فان قلت) الموجب لتلك الحالة هو المرض فعند الصحة لا يوجد (قلت) انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم بل هذا الاحتمال لا يندفع الا بحصر أسباب ذلك التخيل الكاذب ثم ببيان انتفائها ثم إن السبب لا يجوز حدوثه ولا بقاؤه عند انتفاء الاسباب لكن كل واحدة من هذه المقدمات مما لا يمكن اثباته الا بالنظر الدقيق لو أمكن فيلزم ان لا يجوز الجزم بوجود شئ فى المحسوسات الا بعد العلم بتلك الادلة وذلك مما يدل على أن مجرد حكم الحس غير مقبول (٢) (وخامسها) انا نرى الثلج فى غاية البياض ثم اذا بالغنا فى النظر اليه رأيناه مركبا من أجزاء جمدية صغار وكل واحد من تلك الاجزاء شفاف خال عن اللون فالثلج فى نفسه غير ملون مع انا نراه ملونا بلون البياض وليس لاحد (أن يقول) ان ذلك انما كان لانعكاس الشعاع عن سطوح بعض تلك الاجزاء الجمدية الى بعض (لانا نقول) هذا لا يقدح فى غرضنا الان الذى ذكرته ليس الا بيان العلة التى لاجلها نرى الثلج أبيض مع أنه فى نفسه ليس بأبيض ونحن ما ادعينا الا هذا القدر وأيضا فالزجاج المدقوق نراه أبيض مع أن كل واحد من أجزائه شفاف خال عن اللون ولم يحدث فيما بينها كيفية مزاجية لان تلك الاجزاء صلبة يابسة لم يحصل فيما بينها فعل وانفعال وأيضا نرى موضع الشق من الزجاج الثخين الشفاف أبيض مع أنه ليس هناك الا الهواء المحتبس فى ذلك الشق والهواء غير ملون والزجاج غير ملون فعلمنا انا نرى الهواء مع أنه فى نفسه غير ملون ملونا (٣) ثبت بهذه الوجوه أن حكم الحس قد يكون باطلا وقد يكون حقا واذا كان كذلك لم يجز الاعتماد

---

(١) أقول حكم صاحب البرسام حكم النائم فانه لاستغراقه فى الخيال وغفلته عن الاحساس تحكم نفسه بمثل ما يحكم به النائم وفى جميع هذه الاحوال لم يعرض الانسان حالة لاجلها يرى ماليس بموجود موجودا فانه لم ير ذلك بل ادرك بخياله شيأ غفل عن الاحساس فظهر ان الحس لم يدرك ماليس بموجود فى حال من الاحوال أصلا

(٢) أقول لم يثبت الاحساس بشئ غير واقع فى موضع أصلا وانما يجوز الغلط فيما يشاهده الاصحاء لتجويزه فيما يدركه النائم والمريض مما يراه العقل الصريح ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل بل نقول العقل الصريح يقتضيه وهذه الاجوبة انما نوردها لبيان أسباب الغلط الذهنى بعد ان حكم العقل ذلك غلط الذهن لا لاثبات صحة ما يدركه بالحواس كما قدمنا بيانه وأما قوله انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم قلنا نعم لو أقمنا صحة الحكم بثبوت المحسوسات فى الخارج بدليل لكان الامر على ما ذكره لكنا لم نثبت ذلك الا بشهادة العقل من غير رجوعه الى دليل فليس علينا ان نجيب عن هذه الاشكالات فان احتمال عدم الصحة فيما يشاهده الاصحاء مندفع عند بديهة العقل من غير تأمل فى الاسباب وحصرها وانتفائها و بيان امتناع حصول المسبب عند انتفاء الاسباب وغير ذلك مما يثبت بالنظر الدقيق والدليل

(٣) أقول قد تبين عند المحققين أن البياض انما يكون بتعاكس الضوء من سطوح أجسام مشفة والجمد والزجاج مشفان ولاشفافهما كان لهما ضوء ومتى كانا ذوى سطح واحد لم يكن تعاكس ضوء منهما أما اذا انكسرا وحدث لهما سطوح تعاكس الضوء من بعضها الى بعض فحدث البياض فان لم يكن معهما ما يوجب التزاق بعضها ببعض رأى كل واحد من أجزائها شفافا خاليا من اللون لعدم السطوح المختلفة فى ذلك الواحد الذى هو شرط فى حدوث البياض واذا عرض معهما ما يوجب التزاق بعضها ببعض صار جسما واحدا أبيض كما فى بياض البيض المسلوق فانه قبل السلق كان له ضوء ولم يكن فيه قابل ضوء كما فى الماء وبعد السلق تعاكس الضوء بين ذى الضوء و بين قابله فحدث

الامتياز بين المعدومات (والثانى) انا نقدر على الحركة يمنة و يسرة ولا نقدر على الطيران الى السماء فهذه الاشياء معدومة مع انها متميزة (والثالث) انا نحب حصول اللذات ونكره حصول الآلام فقد وقع حصول الامتياز فى هذه المعدومات و بيان ان كل متميز ثابت فهو ان المتميز هو الموصوف بصفة لاجلها امتاز عن الآخر ومالم تكن حقيقته متقررة امتنع كونها موصوفة بالصفة الموجبة للامتياز (والجواب) ان ما ذكرتم منقوض بتصور الممتنعات وبتصور المركبات كجبل من ياقوت و بحر من زيبق و بتصور الاضافيات ككون الشئ حاصلا فى الحيز حالا ومحلا فان هذه الامور متمايزة فى العلم مع انها نفى محض بالاتفاق

(المسئلة الخامسة)

حكم صريح العقل بان كل موجود فهو اما واجب لذاته أو ممكن لذاته اما الواجب لذاته فله خواص (الاول) ان الشئ الواحد لا يمكن أن يكون واجبا لذاته ولغيره معا لان الواجب لذاته هو الذى

على حكمه اذلا نهاية لتلك الاحكام بل لابد من حاكم آخر فوق الحس يميز خطأه عن صوابه على هذا التقدير لا يكون الحس هو الحاكم الاول وهو المطلوب (١) وأما الكليات فالحس لا يعطيها البتة فان الحس لا يشاهد الا هذا الكل وهذا الجزء فأما وصف الاعظمية فهو غير مدرك بالحس وبتقدير أن يكون ذلك الوصف مدركا لكن المدرك هو ان هذا الكل أعظم من هذا الجزء فأما أن كل كل فهو أعظم من جزئه فغير مدرك بالحس ولو أدرك كل ما في الوجود من الكليات والاجزاء لان قولنا كل كذا ليس المراد منه كل ما في الوجود الخارجي من تلك الماهية فقط بل كل ما لو وجد في الخارج لصدق عليه أنه فرد من أفراد تلك الماهية وذلك مما لا يمكن وقوع الاحساس به فثبت ان الحس لا معول عليه على اعطاء الكليات البتة (٢)

﴿الفرقة الثالثة﴾ الذين يعترفون بالحسيات ويقدحون في البديهيات (قالوا) المعقولات فرع المحسوسات ولذلك فان من فقد حسا فقد علما كالاكمه والعنين والاصل أقوى من الفرع (٣) ثم الذي يدل على ضعف البديهيات وجوه خمسة (أحدها) ان أجلى البديهيات العلم بان الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون ثم ان هذه القضية ليست يقينية واذا لم يكن أقوى الاوليات يقينيا فما ظنك باضعفها بيان الاول وهو انا رأينا المعولين على البديهيات يذكرون لها أمثلة أربعة (أحدها) ان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان (وثانيها) ان الكل أعظم من الجزء (وثالثها) أن الاشياء المساوية لشيء الواحد متساوية (ورابعها) ان الجسم الواحد لا يكون في مكانين معا ووجدنا هذه الثلاثة الاخيرة متفرعة على الاول (٤) (أما قولنا) الكل أعظم من الجزء لانه لو لم يكن كذلك لكان وجود الجزء الآخر وعدمه بمثابة واحدة فحينئذ يجتمع في ذلك الجزء الآخر كونه موجودا ومعدوما معا (٥)

البياض والماء اذا كان مائعا اذا اختلط بالجسد كان له ضوء ولم يكن فيه قابل ضوء فلم يكن فيه نفاذ كثير أما اذا زيد او انجمد اجتمع الامران فيه وحدث البياض وفي بياض ابيض السحوق ما يوجب فيه مع ذلك الانزق والتماسك فصار جسما واحدا أبيض ولم يكن امتياز بعض أجزائه من البعض فلا يتبين للمتأمل فيه نفس الجزء الواحد كما في الثلج والزجاج فظهر من ذلك أنه نراه ملونا فهو في نفسه غير ملون لان اللون ليس الا الفرض الموصوف بتلك الصفة ولم يجب من ذلك أن كل ما لا يكون جزؤه ملونا يمتنع أن يكون أجزاؤه ملونات

(١) أقول قد ظهر أن الحس ليس له حكم في شيء من المواضع فبطل القول بان حكم الحس قد يكون باطلا ولذلك كان غير معتمد عليه

(٢) أقول قد عد في الحسيات في صدر الباب العلم بأن الشمس مضيئة والنار حارة من غير تقييدهما بما يشمل الحكم شخصيا وحكم ههنا بأن الحس لا يقوى على اعطاء الكليات البتة وذلك يقتضي أن لا يكون ما عده في الحسيات حسيات بل مبدأه يكون حسيا وقد قال ههنا أن الحس لا يشاهد الا هذا الكل وهذا الجزء فاذن لزمه أن يكون الحكم بكون النار حارة وكون الكل أعظم من الجزء متساويا في كونهما عقليين ولهما مبادي محسوسة وهذا خبط ظاهر

(٣) أقول اذا كان الاحساس شرطا في حصول حكم عقلي لم يجب من ذلك أن يكون الاحساس أقوى من التعقل فان الاستعداد شرط في حصول الكمال وليس بأقوى من الكمال

(٤) أقول لو كانت الثلاثة الاخيرة متفرعة على الاول لكانت نظرية غير بديهية لكنهم عدوها من البديهيات فعلمنا أن اعتمادهم في الحكم بها على بديهة العقل لا على مقدمة أخرى

(٥) أقول هذا البيان مبني على كون الكل هو الجزء مع زيادة ولا نفي كون الكل أعظم من

لا يتوقف على الغير والواجب لغيره هو الذي يتوقف على الغير فكونه واجبا لذاته ولغيره معا يوجب الجمع بين النقيضين (الثاني) ان الواجب لذاته لا يكون مركبا لان كل مركب فانه يفتقر الى جزئه وجزؤه غيره فكل مركب فهو مفتقر الى غيره والمفتقر الى الغير لا يكون واجبا لذاته على ما ثبت تقريره (الثالث) الوجوب بالذات لا يكون مفهوما ثبوتيا والا لكان تمام الماهية أو جزأ منها أو خارجا عنها والاول باطل لان صريح العقل ناطق بالفرق بين الواجب لذاته وبين نفس الوجوب بالذات وأيضا فكنه حقيقة الله تعالى غير معلوم ووجوبه بالذات معلوم والثاني باطل والا لزم كون الواجب لذاته مركبا والثالث أيضا باطل لان كل صفة خارجة عن الماهية لاحقة بها فهي مفتقرة اليها وكل مفتقر الى الغير ممكن لذاته فيكون واجبا لغيره فيلزم أن يكون الوجوب بالذات ممكنا لذاته واجبا لغيره وهو محال اما الممكن لذاته فله خواص (الاول) الممكن لذاته لابد وأن يكون

وأما قولنا الاشياء المساوية لشئ واحد متساوية لانه لولم يكن كذلك لكان الالف المحكوم عليه بانه يساوي السواد سواد الامحالة ومن حيث انه محكوم عليه بانه يساوي ماليس بسواد يجب ان لايكون سوادا فلو كان الالف مساويا للامرين لزم أن يكون الالف في نفسه سوادا وأن لايكون في نفسه سوادا فيجتمع النفي والاثبات (١) وأما قولنا ان الجسم الواحد في الآن الواحد لايكون في مكانين معا لانه لو جاز ذلك لما تميز الجسم الواحد الحاصل في مكانين متباينين عن الجسمين اللذين حصلا كذلك وحينئذ لايتميز وجود الجسم الآخر عن عدمه فيصدق عليه كونه موجودا معدوما معا (٢) (لايقال) كل عاقل يعلم بالبديهة حقيقة هذه القضايا الثلاثة وان لم يخطر بباله هذه الحجة التي ذكرتموها (لانا نقول) لانسلم ان حكم العقلاء بهذه القضايا غير متوقف على الحجة التي ذكرناها ولذلك يقولون لو لم يكن الكل أعظم من الجزء لم يكن للاجزاء الأخر أثر البتة ولو كان الشئ الواحد مساويا لمختلفين لكان ذلك الواحد مخالفا لنفسه وهذا اشارة الى ماذكرناه نعم قد لايمكنهم التعبير عن تلك الحجة على الوجه الذي لخصناه ولكن معناه مقرر في عقولهم ولاعبرة بالعبارة (٣) فقد لاح بان أجلى البديهيات قولنا النفي والاثبات لايجتمعان ولايرتفعان (٤) وهو غير يقيني لوجوه (أحدها) ان هذا التصديق موقوف على تصور أصل العدم والناس قد تحيروا فيه لان المتصور لابد وان يتميز عن غيره والتميز عن غيره متعين في نفسه وكل متعين في نفسه فهو ثابت في نفسه فكل متصور ثابت في نفسه فما ليس بثابت فغير متصور فالمعدوم غير ثابت فلا يكون متصورا واذا كان ذلك التصديق متفرعا على هذا التصور وكان هذا التصور ممتنعا كان ذلك التصديق ممتنعا (٥) لايقال المعدوم

الجزء الا هذا فهو لو كان حجة على ثبوت هذا الحكم لكان مصادرة على المطلوب

(١) أقول هذا بيان ان الشئ المساوي لمختلفين مخالف لنفسه وهو عين ما ادعى بيانه فان أراد به البيان بالخلف فليس قولنا المساوي لمختلفين مخالف لنفسه بأوضح من قولنا المساويان لشئ بعينه متساويان حتى يتبين هذا بذلك

(٢) أقول عدم الامتياز لايكون هو الاتحاد فان المثلين من كل جهة لايتمايزان ومع ذلك لايكونان واحدا وكان من الصواب أن يقول لو كان جسم في مكانين لكان الواحد اثنين وحينئذ يكون وجود أحد المثلين وعدمه واحدا مع أن الحكم المذكور غير محتاج الى هذا البيان

(٣) أقول الكل هو جزآن والجزء هو أحدهما ولايحتاج في أن الشئ مع غيره أكبر منه وحده الى أن تعرف أن لاحد الجزأين أثرا أولا والحكم بأن كون الشئ مساويا بالمختلفين مقتض لمخالفته لنفسه بيان لكون الشيئين المساويين لشئ متساويان ليس بأولى من أن يكون هذا الثاني بيانا للاول فان الحجة ينبغي أن تكون أبين من الدعوى وليس ههنا لاحد الحكمين فضيلة في كونه أبين من الآخر ودعوى أن كل من تصور هذه القضايا تصور هذه الحجج وان لم يقدر على تلخيصه في العبارة غير مسلم

(٤) أقول لاشك في أنه أجلى من غيره ولذلك سماه الحكماء أول الاوائل يعني في الوضوح وكونه أوضح يدل على وضوح غيره ولايدل على احتياج غيره في الوضوح اليه

(٥) أقول النفي هو رفع الاثبات ورفع الاثبات لايكون عين الاثبات ورفع الاثبات الخارجي اثبات ذهني منسوب الى الاثبات الخارجي وكونه في الذهن متصورا ومتميزا عن غيره ومتعينا في نفسه وثابتا في الذهن لاينافي كون ماهو منسوب اليه لاثابتا في الخارج فالحكم بأن ماليس بثابت في الخارج غير متصور مطلقا باطل لانه متصور من حيث أنه ليس بثابت في الخارج غير متصور لا من

نسبة الوجود والعدم اليه على السوية اذ لو كان أحد الطرفين أولى به فان كان حصول تلك الاولوية يمنع من طريان العدم عليه فهو واجب لذاته وان كان لايمنع فليفرض مع حصول ذلك القدر من الاولوية تارة موجودا وأخرى معدوما فامتياز أحد الوقتين عن الآخر بالوقوع ان لم يتوقف على انضمام مرجح اليه لزم رجحان الممكن المتساوي لا لمرجح وان توقف على انضمامه اليه لم يكن الحاصل أولا كافيا في حصول الاولوية وقد فرضناه كافيا هذا خلف فثبت ان الشئ متى كان قابلا للوجود والعدم كان نسبتهما اليه على السوية (الثاني) الممكن المتساوي لايترجح أحد طرفيه على الآخر الا بمرجح والعلم به مركوز في فطرة العقلاء بل في فطرة طباع الصبيان فانك لو لطمت وجه الصبي وقلت حصلت هذه اللطمة من غير فاعل البتة فانه لايصدقك فيه البتة بل في فطرة البهائم فان الحمار اذا احس بصوت الخشبة فزع لانه تقرر في فطرته ان حصول

المتصور وله ثبوت في الذهن ولان قولنا المعدوم غير متصور حكم على المعدوم بانه غير متصور والحكم
على الشيء يستدعي كون المحكوم عليه متصورا فلو لم يكن المعدوم متصورا لامتنع الحكم عليه بانه غير
متصور ولانا نجيب عن الاول بان الثابت في الذهن أحد أقسام مطلق الثابت والكلام وقع في تصورها
مقابل مطلق الثابت وذلك المقابل يستحيل ان يكون ثابتا بوجه ما والا لكان داخلا تحت مطلق
الثابت وحينئذ لا يكون قسيما له بل قسما منه وعن الثاني ان ما ذكرته ليس جوابا عن دليلنا على ان
المعدوم غير متصور بل هو اقامة دليل ابتداء على ان المعدوم متصور وذلك يقتضي معارضة دليلين
قاطعين في مسئلة واحدة وهو أحد الدلائل القادحة في البديهيات (١) وثانيها لو علمنا امكان
تصور العدم لكن قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان يستدعي امتياز العدم عن الوجود وامتياز العدم
عن الوجود يستدعي ان يكون لمسمى العدم هوية متميزة عن الوجود لكن ذلك محال لان كل هوية
يشير العقل اليها والعقل يمكنه رفعها والا لم يكن له مقابل وكان يلزم ان لا يكون للعدم مقابل وكان يلزمه
نفي الوجود وهو باطل فثبت ان ارتفاع الهوية المسماة بالعدم معقول لكن ارتفاع تلك الهوية ارتفاع
خاص فيكون داخلا تحت العدم المطلق فيكون قسيم العدم قسما منه هذا خلف (٢) وثالثها الوسلنا
الامتياز لكن الاثبات والنفي قد يكون المراد منهما ثبوت الشيء في نفسه أو عدمه في نفسه كقولنا السواد
اما ان يكون موجودا واما ان لا يكون موجودا وقد يكون المراد منه ثبوت الشيء لشيء آخر وعدمه عنه
كقولنا الجسم اما ان يكون اسود واما أن لا يكون (أما الاول) عن المعلوم بالضرورة فان قولنا السواد
اما ان يكون موجودا واما أن لا يكون موجودا لا يمكن التصديق به الا بعد تصور مفهوم قولنا السواد
موجود السواد معدوم ولكن كل واحد منهما باطل (أما الاول) فلانا اذا قلنا السواد موجود
فاما ان يكون كونه سوادا هو نفس كونه موجودا أو مغايرا له (٣) فان كان الاول كان قولنا
السواد موجود جاريا مجرى قولنا السواد سواد وقولنا الموجود موجود ومعلوم انه ليس كذلك لان
هذا الاخير هذر والاول مفيد وان كان الثاني فهو باطل من وجهين (أحدهما) انه اذا كان الوجود
قائما بالسواد فالسواد في نفسه ليس بموجود والا لعاد البحث فيه ولكان الشيء الواحد موجودا مرتين

حيث هذا الوصف وذلك التصديق موقوف على هذا التصور من هذه الحيثية لا على من نسب اليه هذا
الوصف فاذا لم يكن متنافيا

(١) أقول رفع الثبوت الشامل للخارجي والذهني تصوره ليس بثابت ولا متصور واصلا فيمتنع
الحكم عليه من حيث هو ذلك التصور ولا يصح من حيث هو ليس بثابت ولا يكون تناقضا لاختلاف
الموضوعين ولا مانع من أن يكون شيء قسما الشيء باعتبار وقسما منه باعتبار مثلا اذا قلنا الموجود اما ثابت
في الذهن وأما غير ثابت في الذهن فالا موجود من حيث له مفهوم قسم من الثابت في الذهن فاذا
تداخل الشك من غير تعارض دليلين

(٢) أقول الحكم بأن الامتياز يستدعي أن يكون للمتاز بن هويتان غير مسلم فان الهوية واللاهوية
متمازان وليس اللاهوية بهوية ولو فرضنا لها هوية كانت بذلك الاعتبار داخلة في قسم الهوية
وباعتبار ما فرض له هذا الاعتبار قسيما للهوية وكذلك القول في رفع العدم ولا يلزم الخلف

(٣) أقول الكائن سوادا هو غير الكائن موجودا والسواد مغاير للوجود وذلك لان هنا شيئا
واحدا يقال له تارة انه سواد وتارة انه موجود فالمقول عليه بهما واحد والمقولان متغايران فاذا
القسمة أن يكون أحدهما عين الآخر أو مغايرا له ليست بحاصرة وههنا قسم آخر وهو أن يكونا متحدين
من وجه ومتغايرين من جهة أخرى

صوت الخشبة بدون
الخشبة محال وأيضا لما كان
الطرفان بالنسبة اليه على
السوية وجب أن لا يحصل
لرجحان بالنسبة اليه والا
لزم التناقض الثالث
احتياج الممكن الى المؤثر
لامكانه لا لحدوثه لان
الحدوث كيفية لذلك
الوجود فهي متأخرة عن
ذلك الوجود بالرتبة
والوجود متأخر عن الايجاد
المتأخر عن احتياج الاثر
الى الموجد المتأخر عن علة
تلك الحاجة عن جزئها
وعن شرطها فلو كان
الحدوث علة لتلك الحاجة
أو جزء لتلك العلة أو شرطا
لها لزم تأخير الشيء عن
نفسه بمراتب وهو محال
(المسئلة السادسة)
الممكن اما أن يكون قائما
بنفسه أو قائما بغيره والقائم
بنفسه اما أن يكون متحيزا
أو لا يكون متحيزا والمتحيز
اما أن لا يكون قابلا للقسمة
وهو الجوهر الفرد أو يكون
قابلا للقسمة وهو الجسم
والقائم بالنفس الذي
لا يكون متحيزا ولا حالا في
المتحيز هو الجوهر الروحاني
ومنهم من أبطله فقال لو
فرضنا موجودا كذلك
لكان مشاركا للباري
تعالى في كونه غير متحيز

واذا كان كذلك كان الوجود قائما بما ليس بموجود لكن الوجود صفة موجودة والا لثبت الواسطة بين الوجود والمعدوم وأنتم أنكرتموه فحينئذ يكون الصفة الموجودة حالة في محل معدوم وذلك غير معقول اذ لو جاز ذلك لجاز أن يكون محل هذه الالوان والحركات غير موجود وذلك موجب الشك في وجود الاجسام وهو عين السفسطة (١) (الثاني) انه اذا كان الوجود مغايرا للماهية كان مسمى قولنا السواد غير مسمى قولنا موجود فاذا قلنا السواد موجود يعني ان السواد هو موجود كان ذلك حكما بوحدة الاثنين وهو محال فان قلت ليس المراد من قولنا السواد موجود وهو ان مسمى السواد مسمى الوجود بل المراد ان السواد موصوف بالموجودية قلت فحينئذ ينتقل الكلام الى مسمى الموصوفية فانه اما ان يكون مسمى السواد هو مسمى الموصوفية بالوجود محال فيكون قولنا السواد موصوف بالوجود جاريا مجرى قولنا السواد سواد وهو محال واما ان يكون مغايرا له فيكون الحكم على السواد بانه موصوف بالوجود حكما بوحدة الاثنين الا ان يقال المراد من كون السواد موصوفا بالوجود انه موصوف بتلك الموصوفية وحينئذ يعود التقسيم في تلك الموصوفية الثانية فاما ان يتسلسل وهو محال أو ينتهي رفع الموصوفية وحينئذ بطل قولنا سواد موجود على تقدير كون الماهية غير الموجودية (٢) وأما قولنا السواد معدوم فان قولنا وجود السواد عين كونه سوادا كان قولنا السواد ليس بموجود جاريا مجرى قولنا السواد ليس سوادا والموجود ليس بموجود ومعلوم انه متناقض (٣) وان قلنا وجوده زائد عليه توجه الاشكال من ثلاثة أوجه (أحدها) انه يلزم قيام الوجود الذي هو صفة موجودة بالماهية المعدومة وهو محال (وثانيها) ان سلب الوجود عن ماهية السواد مثلا لا يمكن مالم يتميز السواد عن غيره وكل ما يتميز عن غيره فله تعين في نفسه وكل ماله تعين في نفسه فله ثبوت في نفسه فالسواد لا يمكن سلب الثبوت عنه الا اذا كان ثابتا في نفسه فيكون حصول الوجود له شرطا في سلب الوجود عنه هذا خلف (فان قلت) الذي يسلب عنه الوجود موجود في الذهن (قلت) فاذا كان موجودا في الذهن

---

(١) أقول لا يلزم من كون المتغايرة قيام أحدهما بالآخر فانه اذا قيل الحيوان جسم لا يلزم منه قيام الجسم بالحيوان وأيضا لا يلزم من كون الوجود قائما بالسواد كون السواد في نفسه معدوما واذا كان السواد في نفسه لا موجودا ولا معدوما لم يبعد البحث ولم يكن الشيء الواحد موجودا مرتين وليس الوجود صفة موجودة فان ذلك يقتضي ثبوت وجود الوجود وتسلسل ولا يلزم من سلب صفة الوجود عن الوجود ثبوت العدم له أو ثبوت الواسطة فان ذلك انما يلزم بملاحظة نفي الوجود والعدم أو سلبهما مع مفهوم الوجود وحين نلاحظ نفس الوجود لا مع ملاحظة الغير لم يلزم ذلك ولا يلزم من ذلك كون الالوان والحركات بمحل غير موجود فان كون الوجود حالا في محل غير موجود يقتضي كون اللون والحركة حالين في محل غير ملون ولا متحرك وظاهر أن جميع ماقاله في هذا الموضع خبط لا يليق ايراده بأمثاله

(٢) أقول لو كان السواد والوجود متغايرين مطلقا للزم الحكم بوحدة الاثنين لكنهما ليسا كذلك وليس المراد أيضا أن مسمى السواد مسمى الوجود ولا ان السواد موصوف بالوجودية أو موصوف بتلك الموصوفية حين يعود اما التكرار أو وحدة الاثنين بل المراد ان الشيء الذي يقال له انه سواد هو بعينه الذي يقال له انه موجود وذلك هو القسم الخارج من قسميه اللذين أوردهما

(٣) أقول ليس المراد عند من يقول ماهية السواد عين وجوده من قولنا السواد معدوم ان السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود بل المراد عنده من هذا القول نفي السواد لا اثبات نفيه له ولا يلزمه تناقض

وغير حال في المتحيز فوجب أن يكون مثلا للبارى وهو ضعيف لان الاشتراك في السلوب لا يوجب الاشتراك في الماهية لان كل ماهيتين مختلفتين بسيطتين فلابد أن تشتركا في سلب كل ماعداهما عنهما واما القائم بالغير فهو العرض فان كان قائما بالمتحيزات فهو الاعراض الجسمانية وان كان قائما بالمفارقات فهو الاعراض الروحانية

(المسئلة السابعة)

الاعراض اما أن تكون بحيث يلزم من حصولها صدق القسمة أو صدق قبول القسمة أولا ذاك ولا هذا والقسم الاول هو الاعراض النسبية وهي أنواع (الاول) حصول الشيء في مكانه وهو المسمى بالكون ثم ان حصول الاول في الحيز الثاني هو الحركة والحصول الثاني في الحيز الاول هو السكون وحصول الجوهرين في حيزين يتخللهما ثالث هو الافتراق وحصولهما في حيزين لا يتخللهما ثالث هو الاجتماع (الثاني) حصول الشيء في الزمان وهو المتى (الثالث) النسبة المتكررة كالابوة والبنوة والفوقية والتحتية وهي الاضافة

استحال سلب مطلق الوجود عنه لان الموجود في الذهن أخص من مطلق الوجود فالموجود في الذهن يصدق عليه انه موجود فلا يصدق عليه حينئذ انه ليس بموجود وكلامنا الآن فيما يقابل مطلق الوجود لا فيما يقابل وجودا خاصا (وثالثها) انا نستقيم الدلالة في مسئلة ان المعدوم ليس بشئ على امتناع خلو الماهية عن الوجود وعلى هذا يستحيل الحكم على الماهية بالعدم فظاهر انه ليس لقولنا السواد موجود السواد معدوم مفهوم محصل واذا كان كذلك لم يكن لقولنا السواد اما ان يكون موجودا واما ان يكون معدوما مفهوم محصل واذا كان كذلك امتنع التصديق به فضلا عن كون ذلك التصديق بديهيا (١) اما الثاني وهو قولنا الجسم اما ان يكون اسود واما ان لا يكون فنقول من الظاهر انه لا يمكن التصديق به الا بعد تصور معنى قولنا الجسم اسود والجسم ليس باسود (فنقول) اذا قلنا الجسم اسود فهو محال من وجهين (أحدهما) انه حكم بوحدة الاثنين على ما تقدم تقريره وهو باطل (الثاني) ان موصوفية الجسم بالسواد اما ان يكون وصفا عدميا أو ثبوتيا والاول محال لانه نقيض اللاموصوفية وهي وصف سلبي ونقيض السلب ثبوت فالموصوفية لا يمكن ان يكون أمرا عدميا (٢) ومحال ايضا ان يكون أمرا ثبوتيا لانه على هذا التقدير اما ان يكون نفس وجود الجسم والسواد واما ان يكون مغايرا لهما والاول محال لانه ليس كل من عقل وجود الجسم ووجود السواد عقل كون الجسم موصوفا بالسواد والثاني أيضا محال لان موصوفية الجسم بالسواد لو كانت صفة زائدة لكانت موصوفية الجسم بتلك الصفة زائدة عليها وهو محال فثبت ان موصوفية الشئ بغيره غير معقولة (٣) فان

---

(١) أقول قد مر أن الماهية من غير اعتبار شئ معها لا تكون موجودة ولا معدومة فلا يلزم من تنافيها بالوجود قيام الوجود بالماهية المعدومة فهذا على الوجه الاول وسلب الوجود عن ماهية السواد لا يقتضي كون الماهية متميزة عن غيرها ومتعينة في نفسها او ثابتة في ذاتها فان التميز صفة غير الماهية وكذلك التعين والثبوت والمسلوب عنه هو نفس الماهية لا الماهية مع غيره. فاذا لا يكون حصول الوجود له شرطا في سلب الوجود عنه والذي يقال ان المسلوب عنه الوجود موجود في الذهن فلا يراد به انه مسلوب عن الوجود عنه كونه موجودا في الذهن فان كونه موجودا في الذهن صفة مغايرة له والمسلوب عنه هو الموصوف فقط لا باعتبار كونه موصوفا بالصفة أو غيرها وان كان بحيث لزمها هذه الصفة أو غيرها وهذا على الوجه الثاني واما امتناع خلو الماهية عن الوجود فلا ينافي اعتبار الماهية الموصوفة بهذا الامتناع وحدها وتلك الماهية اذا أخذت لا مع هذا الامتناع يمكن ان يلحقها العدم عقلا فانما يستحيل الحكم عليها بالعدم اذا أخذت مع لواحقها المقتضية لوجودها فظهر ان قولنا السواد موجود السواد معدوم مفهوم محصل والقسمة اليهما صادقة صحيحة

(٢) أقول اما قوله اذا قلنا الجسم أسود حكم بالوحدة لاثنين فقد مر الكلام فيه واما قوله موصوفية الجسم بالسواد يجب ان تكون وجودية لان نقيضها وهي اللاموصوفية سلبي ونقيض السلب ايجاب فليس بمستقيم لانا اذا قلنا اللاموصوفية سلبية لزم منه ان تكون الايجابية موصوفة بطريق عكس النقيض وذلك لان سلب الاعم يكون أخص من سلب الاخص والحكم بان الموصوفية ايجابية عكس لازم من تلك القضية وهذا الغلط من باب ايهام العكس ثم ان الحكم بان الموصوفية ايجابية لا يقتضي كونها وجودية فان العدمي قد يكون ايجابيا كما في المعدولة وهذا غلط في غلط

(٣) أقول ان كانت الموصوفية زائدة على الجسم والسواد في الأعيان وجب ان يكون تلك الزائدة صفة للجسم وان كانت صفة فيكون الموصوفية بتلك الصفة زائدة عليهما فلزم التسلسل لان هذه الاوصاف امور اعتبارية وتنقطع بقصور الاعتبار وتقف عند ترك الاعتبار

(الرابع) تأثير الشئ في غيره وهو الفعل (الخامس) اتصاف الشئ بتأثيره عن غيره وهو الانفعال (السادس) كون الشئ محيطا بشئ آخر بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط به وهو الملك (السابع) هيئة حاصلة لمجموع الجسم بسبب حصول النسبة بين اجزائه وبسبب حصول النسبة بين تلك الاجزاء وبين الامور الخارجة عنها كالقيام والقعود وهو الوضع ومنهم من قال ان هذه النسبة لا وجود لها في الاعيان والا لكان اتصاف محالها بها نسبة أخرى مغايرة لها ويلزم التسلسل والقسم الثاني من الاعراض هي الاعراض الموجبة لقبول القسمة وهي اما ان تكون بحيث يحصل بين الاجزاء حد مشترك وهو العدد واما ان لا يحصل وهو المقدار وهو اما ان يقبل القسمة في جهة واحدة وهو الخط أو في جهتين وهو السطح أو في الجهات الثلاث وهو الجسم والقسم الثالث وهو العرض الذي لا يوجب القسمة ولا النسبة فنقول انها اما ان تكون

قلت الموصوفية ثابتة في الذهن دون الخارج قلت الذهن ان طابق الخارج عاد الاشكال والا فلا عبرة به ولان موصوفية الشيء بالشيء نسبة بينهما والنسبة بين الشيئين يستحيل ان تكون حاصلة في غيرهما واذا كان كذلك كان الحق من هذه المنفصلة هو الجزء السلبي ابدا لا الثبوتي وذلك عندكم باطل

(١) الاعتراض الرابع على قولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون سلمنا تصور هذه القضية باجزائها لكن لا نسلم عدم الواسطة وبيانه من وجهين (الاول) ان مسمى الامتناع اما ان يكون موجودا أو معدوما أو لا موجودا ولا معدوما والاول جائز ان يكون موجودا والا لكان الموصوف به موجودا لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم ولو كان الموصوف به موجودا لم يكن الممتنع ممتنعا بل اما واجبا أو ممكنا ولا جائز ان يكون معدوما لانه نقيض اللاامتناع الذي يمكن حمله على المعدوم فيكون اللاامتناع عدميا فلا يكون الامتناع عدميا (٢) ولان الامتناع ماهية متعينة في نفسها متميزة عن سائر الماهيات اذ لو لم يكن كذلك لاستحال اشارة العقل اليها واذا كان كذلك استحال ان يكون نفيا محضا فان قلت له ثبوت في الذهن قلت هذا باطل لان الممتنع ممتنع في نفسه سواء كان هناك عقل أو لم يكن ولان الفرض العقلي ان كان مطابقا للخارج فهو المطلوب والا لكان كاذبا وليس كلامنا فيه بل فيما يطابق الوجود ولان الذي في الذهن ان كان موجودا استحال اتصافه بالامتناع لان الموجود لا يكون ممتنع الوجود وان لم يكن موجودا لم يكن الامتناع القائم به موجودا لاستحالة قيام الموجود بما ليس بموجود فثبت ان مسمى الامتناع ليس بموجود ولا معدوم وذلك هو الواسطة (٣) وثانيهما ان مسمى الحدوث وهو الخروج من العدم الى الوجود غير مسمى العدم ومسمى الوجود والا لكان حيث صدق مسمى العدم أو مسمى الوجود صدق مسمى الخروج من العدم الى الوجود وهو محال واذا ثبت ذلك فنقول الآن الذي يصدق فيه على الماهية مسمى الخروج من العدم الى الوجود اما ان تكون الماهية في ذلك الآن موجودة أو معدومة أو لا موجودة ولا معدومة فان كانت موجودة فقد صدق على الموجود انه يخرج من العدم الى الوجود فيكون ذلك كانه يقال الموجود يخرج الى الوجود فيكون الشيء

---

(١) أقول مطابقة الذهن الخارج انما يكون شرطا في الحكم على الامور الخارجية باشياء خارجة اما في المعقولات وفي الاحكام الذهنية على الامور الذهنية فليس بشرط والنسب والاضافات أمور لا يكون لها وجود الا في العقل واعتبارها في الامور الخارجية هو كون تلك الامور صالحة لان يفعل منها تلك النسب والاضافات أي تكون بحيث اذا عقلها عاقل حصل في عقله تلك النسبة أو الاضافة

(٢) أقول الامتناع اعتبار عقلي والكلام فيه كما في غيره من الاعتبارات واللاامتناع اذا حمل على المعدوم لا يكون ذلك الحمل كليا فان بعض المعدومات غير ممتنع وبعضها ممتنع ولا يلزم من كون اللاامتناع عدميا كون الامتناع وجوديا فان الانسان وجودي وبعض اللاانسان أيضا وجودي واللاممكن بالامكان العام عدمي وبعض الممكنات عدمي وهذه قاعدة للمصنف واهية يستعملها كثيرا في كلامه

(٣) أقول الامتناع نسبة معقولة هي متصور ووجوده الخارجي في التصور فليس نفيا محضا ولا شيئا ثابتا في الخارج وليس في الخارج شيء موصوف بالامتناع أولا عقل وليس الامتناع فرض شيء في الخارج حتى يكون جهلا لو لم يطابق الخارج والمطابق للوجود هو عدم ذلك المتصور في الخارج عدما ضروريا بالذات ذلك المتصور فليس الامتناع من حيث هو موجود في العقل ممتنعا انما هو صفة ثابتة في العقل لمتصور ذهني مقيس الى وجوده الخارج ولا يلزم من ذلك القول بالواسطة

مشروطة بالحياة واما ان لا تكون اما الاول وهو العرض المشروط بالحياة فهو اما الادراك واما التحريك اما الادراك فهو اما ادراك الجزئيات وهو الحواس الخمس واما ادراك الكليات وهو العلوم والظنون والجهالات ويدخل فيه النظر واما التحريك فهو انما يتم بالارادة والقدرة والشهوة والنفرة واما العرض الذي لا يكون مشروطا بالحياة فهي الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس اما المحسوس بالقوة الباصرة فالاضواء والالوان واما المحسوسة بالقوة السامعة فالاصوات والحروف واما المحسوسة بالقوة الذائقة فالطعوم التسعة وهي المرارة والحلاوة والحرافة والملوحة والدسومة والحموضة والعفوصة والقبض والتفاهة واما المحسوسة بالقوة الشامة فالطيب والنتن واما المحسوسة بالقوة اللامسة فالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخفة والثقل والصلابة واللين فهذه جملة أقسام الممكنات

﴿المسئلة الثامنة﴾

موجودا مرتين وهو محال وان كانت معدومة فهو محال من وجهين (أحدهما) انه اذا كانت معدومة كانت باقية على العدم الاصلي ومع البقاء على العدم الاصلي يستحيل ان يتحقق معنى التغير من العدم الى الوجود ولان معنى الحدوث صفة موجودة والاثبات الواسطة والصفة الموجودة يستحيل قيامها بالمعدوم (الثاني) متى كانت معدومة كان العدم الاصلي باقيا ومتى كان العدم الاصلي باقيا لم يكن التنقل في التغير من العدم حاصلا فثبت أن الماهية حالة الحدوث لا موجودة ولا معدومة (١) وله تقرير آخر وهو أن الماهية اذا انتقلت من العدم الى الوجود فحالة الانتقال لابد وأن تكون لا معدومة ولا موجودة لانها لو كانت معدومة فهي بعد لم تأخذ في الانتقال بل هي باقية كما كانت قبل ذلك ولو كانت موجودة فقد حصل المنتقل اليها وحين حصول المنتقل اليها بتمامه لم يبق الانتقال بل ينقطع فظاهر أن حالة حصول الانتقال لابد وأن تكون متوسطا بين المنتقل عنه والمنتقل اليه فوجب أن يكون خارجا عن حد العدم الصرف وغير داخل الى حد الوجود الصرف (٢) فهذه الاشكالات قطرة من بحار الاشكالات الواردة على قولنا الشئ اما أن يكون واما أن لا يكون واذا كان حال أقوى البديهيات كذلك فما ظنك بالاضعف (٣) ﴿الحجة الثانية﴾ لمنكري البديهيات انا نجد العقل جازما بأمور

(١) أقول الماهية لا تكون موجودة الا في زمان الوجود أما في زمان العدم لا ماهية الا في التصور العقلي كما تقرر في بيان الامتناع وكذلك في آن الحدوث فان مفهوم الحدوث على ما فسره معنى يدخل فيه ثلاثة أشياء الوجود والعدم ونسبة بينهما ولا شئ مما يدخل في مفهومه العدم والنسبة اليه موجودة في الخارج والحدوث معنى معقول هو صفة تحصل في العقل عند تعقل العدم والوجود المرتب عليه في الفعل والماهية الموصوفة بتلك الصفة لا تكون موصوفة بالوجود وحده فلا تكون موجودة في الخارج بل انما تكون موجودة في العقل ولا يلزم من ذلك واسطة بين الوجود والعدم لان معنى الواسطة ان تكون الماهية في الخارج غير موصوفة بالوجود ولا بالعدم وذلك محال لان كون الماهية في الخارج هو وجودها الخارجي فكونها في الخارج غير موصوفة بالوجود تناقض لا يقال الجسم في آن انتقاله من السكون الى الحركة موجود وليس بموصوف بالسكون ولا بالحركة ولا يمكن ان يقال الجسم في ذلك الآن موجود في العقل فقط فاذا هو في ذلك الزمان لا ساكن ولا متحرك و يلزم منه واسطة بين السكون والحركة المتقابلين (لانا نقول) وجود الحركة لا يمكن الا في زمان وكذلك وجود السكون وانتفاؤهما عن شئ من شأنه ان يوجد أحدهما فيه يقتضي واسطة بينهما لكن الجسم في الآن الذي هو الفصل المشترك بين زمان السكون وزمان الحركة لا يكون من شأنه ان يوجد فيه حركة او سكون فلا يلزم من وجوده في ذلك الآن ثبوت واسطة بين الحركة والسكون بكون الجسم موصوفا بهما في ذلك الآن ثبوت وهذا بخلاف ما نحن فيه لان الماهية في الآن الذي لا تكون موصوفة بالوجود المحض لا تكون ثابتة فان ثبوتها في حال اتصافها بالوجود فقط

(٢) أقول الاخذ في الانتقال وانقطاع الانتقال لا يمكنان الا اذا كان الانتقال واقعا في شئ موجود بالتدريج كالحركة أما اذا كان الانتقال من لا شئ فلا يكون هناك أخذ ولا انقطاع والتوسط بين المنتقل عنه والمنتقل اليه لا يعقل الا اذا كانا موجودين وههنا لم يكن المنتقل عنه ثابتا فلا ثبوت للانتقال أصلا والموصوف لا ثبوت صفة له الا اذا كان أصل الثبوت له فاذا لا متوسط بين الوجود والعدم

(٣) أقول هذه الاشكالات لا تشكك غير الاذهان التي تعودت ولم تألف النظر في الحقائق والناظر المتميز لا يشك في انها اغلاط ومغالطات

القول بالجوهر الفرد حق والدليل عليه ان الحركة والزمان كل واحد منهما مركب من أجزاء متعاقبة كل واحد منها لا يقبل القسمة بحسب الزمان فوجب ان يكون الجسم مركبا من أجزاء لا تتجزى بيان المقام الاول في الحركة وهو انه لابد ان يحصل من الحركة في الحال شئ والا لامتنع ان يصير ماضيا ومستقبلا لان الحاضر هو الذي يتوقع حضوره ولم يحصل فلو لم يكن شئ منه حاصلا في الحال لامتنع كونه ماضيا او مستقبلا فيلزم نفي الحركة أصلا وهو محال ثم نقول الذي وجد منها في الحال غير منقسم انقساما يكون أحد نصفيه قبل الآخر والا لم يكن كل الحاضر حاضرا وهذا خلف واذا ثبت هذا فعند انقضاء ذلك الجزء الذي لا يقبل القسمة يحصل جزء آخر لا يقبل القسمة وكذا الثالث والرابع فثبت ان الحركة مركبة من أمور كل واحد منها لا يقبل القسمة التي يكون أحد جزئيها سابقا على الآخر واما بيان ان الامر كذلك في الزمان لان الآن الحاضر الذي هو نهاية الماضي

كثيرة بجزمه بالاوليات مع أن الجزم غير جائز فيها وذلك يوجب تطرق التهمة الى حكم العقل بيان الاول من وجوه (أحدها) أنا اذا رأينا زيدا ثم غمضنا العين لحظة ثم فتحنا فى الحال وشاهدنا زيدا مرة أخرى جزمنا أن زيدا الذى شاهدناه ثانيا هو الذى شاهدناه أولا وهذا الجزم غير جائز لاحتمال أن الله تعالى أعدم الزيد الاول فى تلك اللحظة التى غمضنا العين فيها وخلق فى الحال مثله وهذا على مذهب المسلمين وأما على مذهب الفلاسفة فلعله حدث شكل غريب فلكى اقتضى هذا النوع فى التصرف فى هيولى عالم الكون والفساد وهو وان كان بعيدا جدا لكنه جائز عندهم وعلى هذا التقدير يكون الزيد الذى شاهدناه ثانيا غير الزيد الاول (١) الثانى انا اذا شاهدنا انسانا شابا أو شيخا علمنا بالضرورة أنه ما خلق الآن دفعة واحدة من غير أب وأم بل كان قبل ذلك طفلا ومترعرعا وشابا حتى صار الآن شيخا وهذا الجزم غير ثابت أما على مذهب المسلمين فللفاعل المختار وأما على مذهب الفلاسفة فالشكل الغريب (٢) الثالث انى اذا خرجت من دارى فانى أعلم أن ما فيها من الاوانى وغيره لم ينقلب أناسا فضلاء مدققين فى علوم المنطق والهندسة ولم يتقلب ما فيها من الاحجار ذهبا وياقوتا وانه ليس تحت رحلى ياقوت بمقدار مائة ألف من وان مياه البحار والاودية لم تنقلب أدما ودهنا والاحتمال فى الكل قائم ولا يندفع ذلك بأنى اذا نظرت اليها ثانيا وجدتها كما كانت لاحتمال أن يقال انها انقلبت الى هذه الصفات فى زمان غيبتى عنها ثم عند عودى اليها صارت كما كانت اما للفاعل

(١) أقول العقل جازم بلا تردد ان هذا الزيد هو الاول ولو كان حكمه موقوفا على نفى الاحتمال المذكور لكان ذلك الجزم نظريا لا بديهيا والمسلمون لم يتفقوا على ان اعدام الموجودات فى ممكن قالوا المؤثر هو كل موجود يحصل من موجود هو اثره ولهذا ذهب المعتزلة الى ان الاعدام يكون بايجاد ضد الوجود حتى مشايخهم قالوا ان الله تعالى قبل القيامة يخلق عرضا هو الفناء لا فى محل وهو ضد جميع ما سوى الله تعالى فينفى بوجوده ما سوى الله تعالى وهو لا يبقى زمانين فينتفى ولا شئ غير وجه الله تعالى وذهب النظام الى ان جميع الاجسام والاعراض غير باق زمانين بل يحدثه الله تعالى حالا فحالا وذهبت الاشاعرة الى مثل هذا القول فى الاعراض وقال جميع من لا يجوز اعادة المعدوم بان الاجسام لا تفنى ولكن تفنى التأليفات التى بين أجزائها فيكون لاجل ذلك هالكة فاعدام زيد الاول ليس بممكن عند أكثر المسلمين وما لا يمكن لا يكون مقدورا للفاعل المختار وأما على مذهب الفلاسفة فالشكل الغريب لا يكون الا سببا فاعليا ولا بد معه من سبب قابل حين يحصل الاثر ومادة زيد الاول ونفسه لا يمكن ان تفنى ومادة زيد الثانى لا يمكن ان تتصل بها صورته الا بعد حصول اعتدال انسانى وتغذية ونشو حتى يصير بعد مرور مدة من الزمان انسانا كاملا فهذه الدعوى على المسلمين وعلى الفلاسفة غير مطابقة لمذاهبهم وهب انهم يقولون بذلك الا ان العقل لما كان جازما بنفى ذلك الاحتمال لا يقع للعقلاء شك فى البديهيات بسبب امثال هذه الخرافات فان قيل وكيف حال معجزات الانبياء عليهم السلام قلت ليس فى معجزاتهم اعدام شئ باق فان جعل العصا حية ثم اعادتها الى سيرتها الاولى ليس الا تبديل صورة بصورة واخراج الناقة من الجبل وانفجار الماء من الحجر واحياء الموتى وغير ذلك امور ممكنة فى العقل ليس فيها اعدام باق وايجاد مثل للمتقدم دفعة مع ان لبعضها تأويلات عليها لا يمكن ايرادها ههنا

(٢) أقول العقل لا يشك فيما جزم بسبب هذا القول الذى قاله وان لم يكن هذا الجزم مثل الجزم بان الكل أعظم من الجزء لكن التفاوت بينهما لا يبلغ حدا يجعل أحد الجزئين طبعيا واعتبر القضايا التجربية فانها لا تبلغ فى الجزم حد الاوليات مع انها يقينية بعيدة عن الارتياب واما عند الفلاسفة فمحال أن يتولد شيخ من غير أسباب مادية واستعدادات وتربية كامر

وبداية المستقبل لا يقبل القسمة والا لم يكن حاضرا واذا عدم يكون عدمه دفعة أيضا فان العدم متصل بالوجود وكذا القول فى الثانى والثالث فالزمان مركب من آنات متتالية كل واحد منها لا يقبل القسمة واذا ثبت هذا فالقدر الذى يتحرك المتحرك عليه بالجزء الذى لا يتجزى من الحركة فى الآن الذى لا ينقسم ان كان منقسما كانت الحركة الى نصفها سابقة على الحركة من نصفها الى آخرها فيكون ذلك الجزء من الحركة منقسما وذلك الآن من الزمان منقسما وهو محال وان لم يكن منقسما فهو الجوهر الفرد احتجوا بأن قالوا اذا وضعنا جوهرة بين جوهرين فالوجه الذى من المتوسط يلاقى اليمين غير الوجه الذى منه يلاقى اليسار فيكون منقسما فنقول لم لا يجوز ان يقال الذات واحدة والوجهان عرضان قائمان بها وهذا قول نفاة الجوهر الفرد فانهم قالوا الجسم انما يلاقى جسما آخر بسطحه ثم يقابل سطحه عرض قائم به فكذا ههنا

﴿المسئلة التاسعة﴾

المختار أو الشكل الغريب (١) الرابع اذا خاطبت انسانا يتكلم بكلام منظوم مرتب يوافق الخطاب فعلمت بالضرورة أنه حي عاقل فاهم وهذا الجزم غير ثابت لان المقتضى لذلك الجزم اما أقواله أو أفعاله أما الاول فلا يوجب لانها أصوات منقطعة وحصولها في الذات لا يقتضي كون الذات حيا عاقلا وأما الافعال فلا تدل أيضا لاحتمال أن الفاعل المختار أو الشكل الغريب اقتضى حصول تلك الافعال المخصوصة الدالة على ما يوافق غرض المخاطب فثبت أن القول والفعل لا يدلان على كونه حيا عاقلا فاهما مع انا نضطر الى العلم بذلك (٢) الخامس انكم رويتم في الاخبار أن جبريل عليه السلام كان يظهر في صورة دحية الكلبي واذا لم يمتنع ذلك في بديهة العقل لم يمتنع أن يظهر في صورة سائر الاشخاص فاذا رأيت ولدي فلعله ليس ولدي بل هو جبريل بل الذبابة التي طارت في الهواء فلعلها ليست ذبابة بل هي ملك من الملائكة فثبت أن هذا التجويز ثابت مع أن العلم الضروري بعدمه حاصل فثبت بهذه الوجوه أن البديهة جازمة بهذه الاحكام مع أن جزمها باطل واذا تطرقت التهمة اليها لم يكن حكمها مقبولا اذ لا شهادة لمتهم (٣) لا يقال جزم العقل بهذه القضايا باستدلالي لا بديهي لانا نقول لو كان كذلك لوجب أن لا يحصل هذا الجزم الا لمن عرف ذلك الدليل ولما لم يكن كذلك بل هو حاصل للصبيان والمجانين وان لا يعارض شيئا من الدلائل علمنا أنه بديهي لا نظري على انا اذا رجعنا الى أنفسنا وتأملنا احوالنا علمنا أن علمنا بأن زيدا الذي اشاهده الآن هو الذي شاهدته قبل ذلك بلحظة وانه لا يجوز أن يقال عدم الاول وحدث مثله ليس أضعف من علمنا بأن الشيء اما أن يكون موجودا أو معدوما (٤) ﴿الحجة الثالثة﴾ مزاولة الصنائع العقلية تدل على ان الانسان قد يتعارض عنده دليلان في مسألة عقلية بحيث يعجز عن القدح في كل واحد منهما اما عجزا دائما أو في بعض الاحوال والعجز لا يتحقق الا عند كونه مضطرا الى اعتقاد صحة جميع المقدمات التي في الدليلين ولا شك أن واحدا منهما خطأ والا لصدق النقيضان وهذا يدل على أن البديهة قد تجزم بما لا يجوز الجزم به ﴿الحجة الرابعة﴾ قد يكون الانسان جازما بصحة جميع مقدمات دليل معين ثم يتبين له خطأ في بعض تلك المقدمات ولاجل ذلك ينتقل الرجل من مذهب الى

---

(١) أقول أكثر ما ذكر من هذه الاحتمالات محال فان قلب الحقائق عند المتكلمين محال غير مقدور عليه وتبديل هذه الصور بالصور التي ذكرها عند الفلاسفة ممتنع

(٢) أقول قال المتكلمون صدور الكلام المنظوم من شخص هو انسان يدل بالضرورة على كونه حيا عاقلا ولا يندفع ذلك بما قاله اما في غير الانسان فلا يدل على كون ذلك الشخص حيا عاقلا انما يدل على ان الذات التي يصدر عنها ذلك الكلام حي عالم قادر واما الافعال فلا خلاف في انها اذا كانت محكمة متقنة كان فاعلها عالما قادرا فهذا الشك ليس بقادح فيما أراد قدحه لا على مذهب المتكلمين ولا على مذهب الفلاسفة

(٣) أقول المحققون من المسلمين وغيرهم من أهل الملل يقولون كل ما أخبر به مخبر صادق فان كان ممكن الوقوع حكموا بصحته وأحالوه الى القادر المختار وان كان ممتنع الوقوع عاما ان نرجع فيه الى تأويل مطابق لاصول دينية أو نتوقف فيه واذا تقرر هذا الاصل لم يبق حيرة في موضع مما ذكره أو لم يذكره ومن المقرر ان العلم القطعي لا يقدح فيه الظنون الفاسدة والاوهام البعيدة الكاذبة

(٤) أقول هذا الكلام هو الدليل على ان القدح في الضروريات بما أورده من الاحتمالات لا تؤثر في جزم العقل أصلا

حصول الجوهر في الحيز صفة قائمة به والدليل عليه ان الواحد منا يقدر على تحصيل الجسم في الحيز وغير قادر على ذات الجسم والمقدور غير ما هو غير مقدور ولانه لو انتقل من ذلك الحيز الى حيز آخر فحصوله في الحيز الاول غير باق وذاته باقية وغير الباقي غير ما هو باق ولان ذات الجوهر ذات قائمة بالنفس وحصولها في الحيز نسبة بين ذاته وبين الحيز فوجب القول بتغايرهما

﴿المسئلة العاشرة﴾

الحق عندي ان الاعراض يجوز البقاء عليها بدليل انه كان ممكن الوجود في الزمان الاول فلو انتقل الى الامتناع الذاتي في الزمان الثاني لجاز ايضا ان ينتقل الشيء من العدم الذاتي الى الوجود الذاتي وذلك يلزم منه نفي احتياج المحدث في المؤثر وانه محال

﴿الباب الثالث﴾

في اثبات العلم بالصانع وفيه مسائل

﴿المسئلة الاولى﴾

الاجسام محدثة خلافا للفلاسفة لنا وجوه الحجة الاولى لو كان الجسم أزليا لكان في الازل اما أن يكون ساكنا أو متحركا والقسمان

مذهب فجزمه بصحة تلك المقدمة الباطلة باطل فظهر أن البديهة متهمة (١) ﴿الحجة الخامسة﴾ انا نرى لاختلاف الامزجة والعادات تأثيرا فى الاعتقادات وذلك يقدح فى البديهيات أما الامزجة فلان ضعيف المزاج يستقبح الايلام وغليظ المزاج القاسى القلب قد يستحسنه فرب انسان يستحسن شيأ و يستقبحه غيره وأما العادات فهو أن الانسان اذا مارس كلمات الفلاسفة وألفها من أول عمره الى آخره ربما صار بحيث يقطع بصحة كل مايقولونه و بفساد كل مايقول مخالفوهم ومن مارس كلام المتكلمين كان الامر بالعكس وكذا القول فى أرباب الملل فان المسلم المقلد يستقبح كلام اليهودى فى أول الوهلة واليهودى بالعكس وماذاك الا بسبب العادات واذا ثبت أن لاختلاف الامزجة والعادات أثرا فى الجزم بما لايجب الجزم به فلعل الجزم بهذه البديهيات لمزاج عام أو لالف عام وعلى هذا التقدير لايجب الوثوق (لايقال) ان الانسان يفرض نفسه خالية عن مقتضيات الامزجة والعادات فما يجزم العقل به فى تلك الحالة كان حقا لان الجازم به فى هذه الحالة فهو صريح العقل لا المزاج والعادة (لانانقول) هب انا فرضنا خلو النفس عن المزاج والعادة لكن فرض الخلو لايوجب حصول الخلو فلعلنا وان فرضنا خلو النفس عنهما لكنها ماخلت عنهما وحينئذ يكون الجزم بسببهما لا بسبب العقل سلمنا أن فرض الخلو يوجب الخلو لكن لعل فى نفوسنا من الهيئات المزاجية والعادية مالانعرفه على التفصيل وحينئذ لايمكننا فرض خلو النفس عنهما وذلك سبب التهمة (٢) فهذا مجموع أدلة الطاعنين فى البديهيات ثم قالوا لخصومهم اما ان تشتغلوا بالجواب عما ذكرنا أو لا تشتغلوا به فان اشتغلتم بالجواب حصل غرضنا لانكم حينئذ تكونون معترفين بان الاقرار بالبديهيات لا يصفو عن الشوائب الا بالجواب عن هذه الاشكالات ولاشك أن الجواب عنها لا يحصل الا بدقيق النظر والموقوف على النظرى أولى بأن يكون نظريا فكانت البديهيات مفتقرة الى النظريات المفتقرة الى البديهيات هذا خلف وان لم تشتغلوا بالجواب بقيت الشبهة المذكورة خالية عن الجواب ومن المعلوم بالبديهة أن مع بقائها لا يحصل الجزم بالبديهيات فقد توجه القدح فى البديهيات على كلا التقديرين (٣) ﴿الفرقة الرابعة﴾ السوفسطائية الذين قدحوا فى الحسيات والبديهيات وقالوا

(١) أقول قصور افهام بعض الناس عن التمييز بين الحق والباطل واعتمادهم على مايتقلدونه من آبائهم وأساتذتهم يوجب حسن ظنهم فيهم ليس بقادح فى الاوليات وأيضا التشكيكات فى النظريات ليست تعارض الدليلين أو النقل من مذهب الى مذهب بسبب ترجح أحد دليلين متعارضين لايقدح فى النظريات وصناعة المنطق لاسيما صناعة سوفسطيقا منه انما بنى لارشاد العقلاء الى طريق الحق ومجانبة مايقتضى الضلال فى العقائد والمباحث النظرية

(٢) أقول اما استحسان الاشياء واستقباحها فيجيء القول فيهما واما مقتضيات الطبائع والعادات والديانات فلاشك فى كونها مؤثرة فى اعتقادات العوام لكنها لاتعارض متانة الحق الذى يعترف به جميع العقلاء حتى البله والصبيان والمجانين وقد حذر العلماء طالبى الحق عن متابعة الاهواء والطبائع والعادات بمثل قول القائل رؤساء الشياطين ثلاثة شوائب الطبيعة ووساوس العادة ونواميس الامثلة ولاشك ان البديهيات لاتنقدح بها

(٣) أقول عدم الاشتغال بالجواب لايقتضى بقاء الشبه القادحة فى الاوليات فانها مع جزم العقل غير مؤثرة فى العقول السليمة بل انما لايشتغل بالجواب لفقدان مايتفقون عليه من مبادى الايجاب وليكون الاوليات مستغنية عن الذب عنها بالحجج والبينات لايقال فى جوابهم ان شبهتكم التى أوردتموها ليست قضايا حسية فهى امابديهيات وامانظريات مستندة الى بديهيات فلوكانت

باطل لان فبطل القول بكونه أزليا اما الحصر فظاهر لان الجسم لابدوان يكون حاصلا فى حيز فان كان مستقرا فيه فهو الساكن وان كان منتقلا الى حيز آخر فهو المتحرك وانما قلنا انه يمتنع كونه متحركا لوجوه أحدها ان ماهية الحركة الانتقال من حالة الى حالة وهذه الماهية تقتضى كونها مسبوقة بالغير والازل عبارة عن نفى المسبوقية بالغير والجمع بينهما محال وثانيها انه ان لم يحصل فى الازل شئ من الحركات فلكلها أول وان حصل فان لم يكن مسبوقا بشئ آخر فهو أول الحركات وان كان مسبوقا بشئ آخر كان الازلى مسبوقا بغيره وهو محال وثالثها ان كل واحد من تلك الحركات اذا كان حادثا كان مسبوقا بعدم لا أول له فتلك العدمات بأسرها مجتمعة فى الازل فان حصل معها شئ من الموجودات لزم كون السابق مقارنا للمسبوق وهو محال وان لم يحصل معها شئ من الموجودات كانت تلك الحركات أول وهو المطلوب وانما قلنا انه يمتنع كون الاجسام ساكنة فى الازل لانا قد دللنا على ان السكون

ظهر بكلام الفريقين تطرق التهمة الى الحاكم الحسي والخيالي والعقلي فلا بد وان يكون في حاكم آخر فوقها ولا يجوز أن يكون ذلك الحاكم هو الاستدلال لانه فرعها فلو صححناها به لزم الدور ولا نجد حاكما آخر فوقها فلا طريق الا التوقف لا يقال هذا الكلام الذي ذكرتم ان أفادك علما بفساد الحسيات والبديهيات فقد ناقضت والا فقد اعترفت بسقوطه (لانا نقول) هذا الكلام الذي ذكرته أنت يفيد القطع بالثبوت والذي ذكرته أنا يفيد التهمة والشك انما يتولد من هذه المآخذ فانا شاك وشاك في أني شاك وهلم جرا واعلم أن الاشتغال بالجواب عن هذه الشبهة يحصل غرضهم على ما قرروه في كلماتهم فالصواب أنا لا نشتغل بالجواب عنها لانا نعلم ان علمنا بأن الواحد نصف الاثنين وان النار حارة والشمس مضيئة لا يزول بما ذكروه بل الطريق أن يعذبوا حتى يعترفوا بالحسيات واذا اعترفوا بالحسيات فقد اعترفوا بالبديهيات أعني الفرق بين وجود الالم وعدمه وأما الاجوبة المفصلة عن هذه الاسئلة فستجيء في الابواب المستقبلة ان شاء الله تعالى (١)

﴿ المقدمة الثانية ﴾

في أحكام النظر المعترفون بالتصديقات البديهية والمحسوسة اختلفوا في انه هل يمكن تركيبها بحيث يتأدى ذلك التركيب الى صيرورة ما ليس بمعلوم معلوما والجمهور من أهل العالم قالوا به والكلام فيه وفي تعاريفه يستدعي مسائل

﴿ مسئلة ﴾

النظر ترتيب تصديقات ليتوصل بها الى تصديقات أخر فان من صدق بأن العالم متغير وكل متغير ممكن حصل له التصديق بأن العالم ممكن ولا معنى للفكر الا احضار في ذهنه من التصديقين المستلزمين للتصديق الثالث ثم المستلزمان ان كانا يقينيين كان اللازم كذلك وان كانا ظنيين أو أحدهما فاللازم كذلك ومنهم من جعل الفكر أمرا وراء هذه التصديقات المرتبة اما عدميا وهو الذي يقال الفكر تجريد العقل عن الغفلات أو وجوديا وهو الذي يقال الفكر هو تحديق العقل نحو المعقولات وهذا كما ان الرؤية بالعين يتقدمها تحديق النظر الى المرئي وهو تقليب الحدقة نحوه التماسا لرؤيته بالبصر وكذا الرؤية بالعقل

قادحة في البديهيات لكانت قادحة في أنفسها الا انهم يقولون نحن لم نقصد في ايراد هذه الشبه ابطال البديهيات باليقين بل قصدنا ايقاع الشك فيها وكيف ما كان فمقصودنا حاصل

(١) أقول ان قوما من الناس يظنون ان السوفسطائية قوم لهم نحلة و ينقسمون الى ثلاث طوائف اللاأدرية وهم الذين قالوا نحن شاكون وشاكون في انا شاكون وهلم جرا والعنادية وهم الذين يقولون ما من قضية بديهية أو نظرية الا ولها معارضة ومقاومة مثلها في القوة والقبول عند الاذهان والعندية وهم الذين يقولون مذهب كل قوم حق بالقياس اليهم و باطل بالقياس الى خصومهم وقد يكون طرفا النقيض حقا بالقياس الى شخصين وليس في نفس الامر شيء بحق واما أهل التحقيق فقد قالوا هذه لفظة من لغة اليونانيين فان سوفا بلغتهم اسم العلم أو الحكمة واسطا اسم للغلط فسوفسطا كمعناه علم الغلط كما كان فيلا اسم للمحب وفيلسوف معناه محب العلم ثم عرب هذان اللفظان واشتق منهما السفسطة والفلسفة قالوا وليس ولا يمكن أن يكون في العالم قوم ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه وكثير من الناس متحيرون لا مذهب لهم أصلا وقد يعرض مثل هذه الاسئلة والايرادات لذلك المتحيرين من طلبة العلم واسندوها الى السوفسطائيين والله أعلم بحقيقة الحال والطريق الذي ذكره صاحب الكتاب أعني التعذيب انما اختاره لاخذ الاعتراف منهم ببعض القضايا الواجب قبولها ليتمكنوا من ارشادهم أو البحث معهم بناء على ما اعترفوا به فهذا ما عندي في هذه المباحث والحق ان تصدير كتاب الاصول الدينية بمثل هذا الكلام يقتضي اضلال طلاب الحق والله ولي التوفيق

صفة موجودة فنقول هذا السكون لو كان أزليا امتنع زواله ولا يمتنع زواله فلا يكون أزليا بيان الملازمة ان الازلي ان كان واجبا لذاته وجب ان يمتنع عدمه وان كان ممكنا لذاته افتقر الى المؤثر الواجب لذاته قطعا للدور والتسلسل وذلك المؤثر يمتنع ان يكون فاعلا مختارا لان الفاعل المختار انما يفعل بواسطة القصد والاختيار وكل من كان كذلك كان فعله محدثا فالازلي يمتنع ان يكون فعلا للفاعل المختار وان كان ذلك المؤثر موجبا فان كان تأثيره غير موقوف على شرط لزم من وجوب دوام تلك العلة وجوب دوام ذلك الاثر وان كان موقوفا على شرط فذلك الشرط لابد وان يكون واجبا لذاته أو موجبا الواجب لذاته بالدليل الذي سبق ذكره فحينئذ تكون العلة وشرط تأثيرها واجبا لذاته فيجب دوام المعلول فثبت ان هذا السكون لو كان أزليا لامتنع زواله وانما قلنا انه لا يمتنع زواله لان الاجسام متماثلة ومتى كان كذلك كان الجسم جائز الخروج عن حيزه ومتى كان كذلك كان ذلك السكون جائز

﴿مسئلة﴾ الفكر المفيد (١) يتقدمها تحديق العقل نحو المطلوب التماسا لرؤيته بالبصيرة
للعلم موجود والسمنية أنكروه مطلقا وجمع من المهندسين اعترفوا به فى العدديات والهندسيات
وأنكروه فى الالهيات وزعموا أن المقصد الاقصى فيها الاخذ بالاولى والاخلق أما الجزم فلا سبيل
اليه لنا أن كل واحد من مقدمة المثال المذكورة يقينى وقد يجتمعان فى الذهن اجتماعا مستلزما
للنتيجة المذكورة فالنظر المفيد للعلم موجود احتج المنكرون للنظر مطلقا بأمور أربعة أولها العلم
بأن الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم لا يجوز أن يكون ضروريا اذ كثيرا ينكشف الامر بخلافه
ولا نظريا والا لزم التسلسل وهو محال ثانيها أن المطلوب ان كان معلوما فلا فائدة فى طلبه والا فاذا وجده
كيف يعرف أنه مطلوبه وثالثها أن الانسان قد يكون مصرا على صحة دليل زمانا مديدا ثم يظهر له
بعد ذلك ضعفه بدليل ثان وذلك الاحتمال قائم فى ذلك الثانى ومع قيام الاحتمال لا يحصل التيقن
رابعها أن العلم بالمقدمتين لا يحصل معا فى الذهن بدليل انا نجد فى أنفسنا انا متى وجهنا الذهن نحو
استحضار معلوم نقدر عليه فى تلك الحالة توجيهه نحو استحضار معلوم آخر فالحاضر فى الذهن أبدا
ليس الا العلم بمقدمة واحدة وذلك غير منتج بالاتفاق فالفكر لا يفيد العلم احتج المنكرون للنظر فى
الالهيات بوجهين أحدهما ان امكان طلب التصديق موقوف على تصور الموضوع والمحمول
والحقائق الالهية غير متصورة لنا لما سبق انا لا نتصور الا ما نجده بحواسنا أو نفوسنا أو عقولنا واذا فقد
التصور الذى هو شرط التصديق امتنع التصديق أيضا وثانيهما ان أظهر الاشياء للانسان وأقربها
منه هويته التى اليها يشير بقوله انا ثم ان العقلاء اختلفوا فى تلك الهوية اختلافا لا يكاد يمكن الجزم
بواحد منها فمنهم من قال هى هذا الهيكل المحسوس ومنهم من قال أجسام سارية فيه ومنهم من قال
جزء لا يتجزء فى القلب ومنهم من قال المزاج ومنهم من قال النفس الناطقة واذا كان علم الانسان بأظهر
الامور وأقربها منه كذلك فكيف يكون حاله فى معرفة أخفى الامور وأبعدها مناسبة عنه الجواب
عن الاول أنه نظرى والتسلسل عن لازم لان لزوم النتيجة عن المقدمتين اذا كانتا ضروريا كانتا
ضروريتين اما ابتداء أو بواسطة شأنها كذلك وعنده علم ضرورى بأن اللازم عن الضرورى ضرورى
علم بالضرورة أن الحاصل علم وعن الثانى أنه معلوم التصور مجهول التصديق والمطلوب هو التصديق
فاذا وجده ميزه عن غيره بالتصور المعلوم وعن الثالث أنه معارض باغلاط الحس وعن الرابع انا قد
نعقل القضية الشرطية وهى مركبة من جملتين والحكم بلزوم احدى الجملتين للاخرى يستدعى حضور
العلم بهما حال الحكم بذلك اللزوم وذلك يدل على امكان اجتماع العلمين دفعة فى الذهن وعن الخامس
هب ان تلك الماهيات غير متصورة بحسب حقائقها لكنها متصورة بحسب عوارضها المشتركة بينها
وبين المحدثات وذلك كاف فى امكان التصديق وعن السادس أن ما ذكرتموه يدل على صعوبة تحصيل

---

(١) أقول انه حد النظر بما هو أخص منه لان هذا الحد مختص بالانتقال من المبادى التصديقية
الى المطالب وقلما يتيقن مثل هذا النظر ابتداء الا كثر ان ينتقل من المطالب أولا الى مباديها ثم من
مباديها اليها وهذا لا يدخل بتمامه فى الحد المذكور وأيضا ترتيب تصورات يتوصل بها الى تصور آخر
لم يدخل فيه وهذا القسم هو الذى أمكن صاحب الكتاب ويتقدم ذلك تحليل تصور الى مبادى يتألف
منها الحد اعنى الانتقال من المحدود الى الحد حتى ينافى بعد ذلك الانتقال من الحد الى المحدود والحد
الجامع للنظر أن يقال النظر هو الانتقال من أمور حاصلة فى الذهن الى أمور مستحصلة هى المقاصد
والفكر بحسب الاصطلاح كالمرادف للنظر

الزوال وانما قلنا ان
الاجسام متماثلة لانها
متماثلة فى الجسمية
والحجمية والامتداد فى
الجهات فان لم يخالف
بعضها بعضا فى شىء من
اجزاء الماهية فقد ثبت
التماثل وان حصلت هذه
المخالفة فمابه المشاركة
وهو مجموع الجسمية مغاير
لما به المخالفة وعند هذا
نقول وان كان ما به
المشاركة محلا وما به المخالفة
حالا فهذا يقتضى كون
الذوات التى هى الاجسام
متماثلة فى تمام الماهية
الا انه قامت بها اعراض
مختلفة وذلك لا يضرنا فى
غرضنا ولو كان ما به
المشاركة حالا وما به المخالفة
محلا فهذا محال لان ما به
المخالفة ان كان فى نفسه
حجما وذاهبا فى الجهات
كان محل الجسمية نفس
الجسمية وهو محال وان لم
يكن حجما ولا مختصا بالحيز
أصلا لزم ان يكون الحاصل
فى الحيز حالا فيما لا حصول
له فى الحيز وذلك محال واما
ان لم يكن أحد هذين
الاعتبارين حالا فى الآخر
ولا محلا له فحينئذ يكون
ما به المشاركة ذوات قائمة
بانفسها خالية عن جهات
الاختلافات فثبت ان

هذا العلم لاعلى تعذره ﴿مسئلة﴾ (١) لاحاجة فى معرفة الله تعالى وتقدس الى المعلم خلافا للاحدية لنا أنه متى حصل العلم بأن العالم ممكن وكل ممكن فله مؤثر علم أن العالم له مؤثر سواء كان هناك معلم أم لا واعتمد الجمهور منا ومن المعتزلة فى ابطال قولهم على أمرين أحدهما أن حصول العلم بالشئ لو افتقر الى المعلم لافتقر علمه بكونه معلما الى معلم آخر ولزم التسلسل والثانى أنا لانعلم كون المعلم صادقا الا بعد العلم بأن الله تعالى صدقه بواسطة اظهار المعجزة على يده فلو توقف العلم بالله سبحانه وتعالى على قوله لزم الدور وهذان الوجهان ضعيفان عندى أما الاول فلاحتمال أن يكون عقل النبى والامام أكمل من عقول سائر الناس فلاجرم كان عقله مستقلا بادراك الحقائق وعقل غيره لم يكن مستقلا وكان محتاجا الى التعليم وأما الثانى فلان ذلك انما يلزم على من يقول العقل معزول مطلقا وقول المعلم وحده مفيد للعلم أما من يقول العقل لابد منه لكنه غير كاف بل لابد معه من معلم آخر يرشدنا الى الادلة ويوقفنا على الجواب فى الشبهات ولا يلزم منه ذلك لانا نقول عقولنا غير مستقلة بمعرفة الدلائل والجواب عن الشبهات ولابد من امام يعلمنا تلك الادلة والاجوبة حتى انا بواسطة تعليمه وقوة عقلنا نعرف تلك الحقائق ومن جملة تلك الحقائق هو ان يعلمنا ما يدل على امامته وعلى هذا التقدير لا يلزم الدور والتسلسل واحتجوا بأنا نرى الاختلاف مستمرا بين أهل العالم ولو كفى العقل لما كان كذلك ونرى أن الانسان وحده لا يستقل بتحصيل أضعف العلوم بل لابد له من استاذ يهديه وذلك يدل على أن العقل غير كاف والجواب عن الاول أن من أتى بالنظر على الوجه المذكور لا يعرض له ماذكرت وعن الثانى أنه لانزاع فى العسر لكن الامتناع ممنوع والا لزم التسلسل ثم انا نطالبهم بتعيين ذلك الامام ونبين أنه من أجهل الناس ﴿مسئلة﴾ (٢) الناظر يجب أن لا يكون عالما بالمطلوب لان النظر طلب وطلب الحاصل محال لا يقال ربما علم الشئ ثم نظر فى

---

(١) أقول حاصل الجواب عن أول شبه السمنية أن العلم بأن نتيجة القياس المفروض علم نظرى حاصل من مقدمتين احديهما أن تلك النتيجة لازمة بالضرورة لضروريتين وهذه المقدمة ظاهرة البيان كما ذكر فى المنطق وثانيتهما ان كل لازم بالضرورة لضروريتين علم بالضرورة فاذا نتيجة القياس المفروض علم بالضرورة وبديهى يحصل من نفس تصوره فينقطع التسلسل والجواب عن ثانى شبههم كما ذكروا ما الجواب عن ثالثها وهو المعارضة بغلط الحس فالحاصل منه ان الحس يغلط مع انكم معترفون بكون حكمه حقا فغلط العقل أيضا مثله فاما أن يعترفوا بحقية أحكام العقل واما أن ينكروا حقية أحكام الحس وهذا الجواب جدلى والجواب الحق ان وقوع الغلط فى البعض مع جواز الاحتراز عنه لايوجب رد الكل والاحتمال غير باق مع جزم العقل وعن رابعها وخامسها كما ذكر وأما السادس فالقول بالجزء الذى لايتجزى فى القلب مذهب ابن الراوندى والقول بالهيكل المحسوس مذهب بعض المتكلمين ومذهب محققيهم ان تلك الهوية باجزاء تتعلق بها الحياة والقول بالاجسام اللطيفة السارية فى البدن مذهب النظام من المعتزلة والقول بالامزاج مذهب جالينوس وبعض الاطباء والقول بالنفس الناطقة مذهب جمع من المتكلمين وجمهور الحكماء والجواب عنه ما ذكره

(٢) أقول هم لا ينكرون استلزام مقدمات اثبات الصانع انتاجها لكن نقول هذا وحده لا يجزى ولا يحصل به النجاة الا اذا اتصل به تعليم لقول النبى صلى الله عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وكثير من الناس كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم يأخذوا ذلك منه لم يكن يقبل منهم وأمثال هذا كثيرة مثل قل هو الله أحد واعلم أنه لا اله الا الله أمر بهذا القول وهو العلم وان لم يقبلوا قوله كفرهم مع انهم معترفون بوجود الصانع كما حكى عنهم فى قوله عز من قائل ولئن سألتهم من

الاجسام متماثلة واذا ثبت هذا فنقول لما صح خروج بعض الاجسام عن حيزه وجب أن يصح خروج الكل عن حيزه وبتقدير خروجه عن حيزه فقد بطل ذلك السكون لانه لامعنى للسكون المعين الا ذلك الحصول المعين فى ذلك الحيز فاذا لم يبق ذلك الحصول وجب أن لا يبقى ذلك السكون فقد ثبت أن السكون لو كان أزليا لما زال وثبت انه زال فوجب أن لا يكون أزليا فثبت أن الجسم لو كان أزليا لكان فى الازل اما أن يكون متحركا واما ساكنا وثبت فساد القسمين فيمتنع كونه أزليا احتج القائلون بقدم الاجسام بأن قالوا كل ما لابد منه فى كونه سبحانه وتعالى موجدا للعالم كان حاصلا فى الازل ومتى كان كذلك لزم أن لا يتخلف العالم عن الله تعالى بيان الاول انه لو لم يكن كذلك لافتقر حدوث ذلك الاعتبار الى محدث آخر ويعود الكلام الاول فيه ولزم التسلسل بيان الثانى انه لما حصل كل ما لابد منه فى المؤثرية امتنع تخلف الاثر عنه اذ لو لم يكن حصول هذا الضعف

الاستدلال عليه بدليل ثان لانانقول المطلوب هناك ليس المدلول بل كون الثانى دليلا عليه وهو غير معلوم وأن لايكون جاهلا جهلا مركبا لان صاحب هذا الجهل جازم بكونه عالما وذلك يمنعه من الاقدام على الطلب ثم امتناع الاجتماع ذاتى أو للصارف فيه خلاف (١) ﴿مسئلة﴾ المشهور فى بيان وجوب النظر أن معرفة الله تعالى واجبة ولا يمكن تحصيلها الا بالنظر ومايتوقف الواجب المطلق عليه وكان مقدورا للمكلف فهو واجب على ماسيأتى بيانه فى أصول الفقه ان شاء الله تعالى الاعتراض عليه لانسلم انه يمكن ايجاب العلم وهذا لان التصديق يتوقف على حصول تصور الطرفين والتصور غير مكتسب على مامر ثم اذا حصلا فان كان التصديق من لوازمهما كما فى الاوليات لم يكن التصديق مكتسبا أيضا وان لم يكن ضروريا فافتقر فيه الى توسط مقدمة أخرى الحال فيها كما فى الاول ولا يتسلسل الى غير النهاية بل ينتهى الى الاوليات وهى غير مكتسبة لا تصور طرفيها ولا استلزام ذينك التصورين للتصديق لاثبات أحدهما للآخر أو سلبه عنه ثم ان لزوم ما لزم منها ضرورى وكذا القول فى اللازم الثالث والرابع فظهر أن العلوم غير مقدورة البتة فكان الامر بها أمرا بما لا يطاق وانه غير جائز ولو صح لبطل أصل الدليل (٢) سلمنا امكان الامر بالعلم لكن لا نسلم امكان الامر بمعرفة الله تعالى لان معرفة الايجاب تتوقف على معرفة الموجب فقبل معرفة الموجب لا يمكن معرفة

خالق السموات والارض ليقولن الله وفى امثاله فلو كانت العقول كافية لقالت العرب نحن نثبت الصانع بعقولنا ونعرف توحيده ولا نحتاج فى ذلك اليك وقد اختصر مقدمتهم هذه فى كلام من جزؤه هو قوله العقل يكفى أم لا فان كان يكفى فليس لاحد من الخلق حتى الانبياء عليهم السلام هداية غيره من العقلاء وان لم يكف فهو اعتراف بالاحتياج الى التعليم ولهم كلام كثير فى اثبات مذهبهم والحق ان التعليم فى المعقولات ليس بضرورى مع انه اعانة وهداية وحث على استعمال العقل وفى المنقولات ضرورى والانبياء ماجاؤا للتعليم الصنف الاول وحده بل له وللصنف الثانى فان العقل لا يتطرق الى مايرشدون اليه واما قوله انا نطالبهم بتعيين ذلك الامام ونبين انه من أجهل الناس فغير لازم عليهم لانهم مايدعون ان امامهم يعلمهم علما انما يدعون ان متابعته والاعتراف بامامته اذا صار مضافا الى المعارف العقلية وغيرها حصل النجاة والا فلا وضعف هذه الدعوى وتعريها عن الحجة ظاهر غير محتاج فيها الى اطناب

(١) أقول امامن قال اجتماع النظر والجهل المركب فى واحد بعينه ممتنع لذاته كاجتماع النقيضين أو الضدين احتج بان النظر يجب أن يكون مقارنا للشك والجهل المركب مقارن للجزم واجتماعهما هو اجتماع النقيضين ومناقضة اللوازم قريبة من مناقضة الملزومات وقال بذلك أبو هاشم ومن قال عدم اجتماعهما لوجود الصارف كالا كل مع الامتلاء انما قال بذلك لانه يجوز وجود النظر مع عدم الشك واليه ذهب القاضى وهو مذهب الحكماء قالوا ان كثيرا من الناس يتعلمون من غير أن يسبق شك الى أذهانهم وذهب أبو اسحاق الاسفرائينى الى أن النظر يمتنع أن يكون شاكا

(٢) أقول قدمر الكلام على قوله التصور غير مكتسب ولا وجه لاعادته اما التصديقات فان كانت أولية فالجمع بين تصورى طرفيها مكتسب وهو الحصول فى قوله اذا حصلا ومايحصل بتوسط اكتساب فهو مكتسب والتوسيط فى قوله افتقر فيه الى توسيطه مقدمة أخرى عبارة عن الاكتساب فاذا ظهر ان من العلوم ماهو مكتسب والقول بان الامر بما لا يطاق غير جائز مخالف لمذهب أهل السنة وقوله لو صح ذلك لبطل أصل الدليل كلام يتعلق بمسئلة الجبر والقدر ولا وجه للاشتغال بها ههنا

ممتنعا كان اختصاص الوقت المعين بالوقوع ان كان لامر زائد فهذا يقدح فى قولنا ان كل مالابد منه فى المؤثرية كان حاصلا فى الازل وان كان لا لامر زائد لزم رجحان الممكن المتساوى لا لمرجح وذلك يوجب نفى الصانع وهو محال والجواب انه لو صح ماذكرتم لزم دوام جميع الموجودات بدوام البارى فوجب أن لايحصل فى العالم شئ من المتغيرات ولما كان ذلك باطلا لزم بطلان قولكم

﴿المسئلة الثانية﴾

فى اثبات العلم بالصانع اعلم انه اما أن يستدل على وجود الصانع بالامكان أو بالحدوث وعلى كلا التقديرين فاما فى الذوات أو فى الصفات فهذه طرق أربعة الاول امكان الذوات فنقول لاشك فى وجود موجود فهذا الموجود ان كان واجبا لذاته فهو المقصود وان كان ممكنا فلابد له من مؤثر فذلك المؤثر ان كان واجبا فهو المقصود وان كان ممكنا فله مؤثر وذلك المؤثر ان كان هو الذى كان أثرا له لزم افتقار كل واحد منهما الى الآخر فيلزم كون كل واحد منهما مفتقرا الى نفسه

الايجاب فيكون الامر بمعرفة الموجب تكليفا بالمحال (١) سلمناه لكن لا نسلم ورود الامر به بل الامر انما جاء بالاعتقاد المطابق تقليدا كان أو علما لانه عليه الصلاة والسلام ما كلف واحدا بهذه الادلة (٢) سلمنا أن التقليد غير كاف لكن لم قلتم أن الظن غير كاف والاعتماد على قوله تعالى فاعلم ضعيف لان الظن الغالب قد يسمى علما ولان الخطاب خاص ولان الادلة اللفظية غير يقينية على ما سيأتي ان شاء الله تعالى فلا يمكن بناء المطالب اليقينية عليها (٣) سلمنا ولكن ما الدليل على أنه لا طريق الى المعرفة سوى النظر ثم انا على سبيل التبرع نذكر طرقا أخر وهي قول الامام المعصوم أو الالهام أو تصفية الباطن كما يقوله أهل التصوف ولانا لو قلنا انه لا طريق سوى الاستدلال لكان المسلم اذا ناظر الدهري وانقطع في الحال وجب أن لا يبقى على الدين لان الشك في مقدمة واحدة من الدليل كاف في حصول الشك في المدلول وذلك يقتضي أن يخرج المسلم عن الدين في كل لحظة بسبب كل ما يهجس في خاطره من الاسئلة (٤) سلمنا لكن لم قلتم أن ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فان قلت لو لم يجب لكان ذلك تكليفا بما لا يطاق قلت ولم قلت أنه غير جائز بل التكاليف بأسرها كذلك لان ما علم الله تعالى وقوعه وجب وما علم عدمه امتنع (٥) سلمناه لكن تكليف ما لا يطاق انما يلزم لو كان

---

(١) أقول اما المعتزلة فلا يقولون بوجوب المعرفة من جهة الامر بل من جهة العقل فلا يرد عليهم هذا الاشكال واما أهل السنة فيقولون استماع الامر بالوجوب وامكانه يوجبان في المستمع التفحص منه واذا تفحص حصل العلم السمعي بالوجوب وهذا هو المراد من قولهم وجوب المعرفة سمعي وامكان معرفة الايجاب لا يتوقف على معرفة الموجب ويكفي بالاستماع في تحقيق الايجاب ولا يلزم منه تكليفه بالمحال

(٢) أقول اما المعتزلة فلا يحتاجون الى ورود الامر واما أهل السنة فيقولون بورود الامر والتكليف به كما في قوله تعالى قل انظروا وفي أمثاله ظاهر متفق عليه انما الخلاف في ان تحقيق الادلة فرض على الكفاية أو على الاعيان

(٣) أقول الظن ممكن الزوال وفي زواله خطر عظيم وقد ورد النص الصريح بالامر بالاحتراز عن الخطر فيتعين الامر بتحصيل اليقين قطعا وأيضا الوجوب الشرعي يثبت بالادلة الظنية وهذه الادلة توجب القطع بوجوب المعرفة على الوجه اليقيني

(٤) أقول القائلون بان المعرفة تحصل من قول الامام لا ينكرون النظر بل يشبهون النظر بنظر العين وقول الامام بالضوء الخارجي ويقولون كما لا يتم الابصار الا بهما فلا تحصل المعرفة الا بمجموعهما ولفظة التعليم دالة على مجموعهما واما الالهام فلو ثبت وقوعه لما أمن صاحبه انه من الله أو من غيره الا بعد النظر وان لم يقدر على العبارة عنه وأما تصفية الباطن فان أهل التصوف مجمعون على انها لا تفيد الا بعد طلب اليقين في المعرفة سواء حصلت في يقين أو تقليد وأما زوال الاعتقاد بوقوع الشك في بعض المقدمات فذلك انما يمكن في غير المتيقنين كالمقلدين ومن يجري مجراهم وذلك ان اليقين لا يمكن أن يزول

(٥) أقول ما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا للمكلف كان واجبا اعلامه فان الذي كلفه الاتيان به كلفه كيف ما كان وهو قادر عليه من جهة تقديم ما لا يتم ذلك الفعل الا به فهو مكلف بذلك التقديم أولا ثم بذلك الفعل ثانيا واما وجوب وقوع ما علم الله وقوعه فهو وجوب لاحق لا يلزم بعد فرض وقوعه وليس بوجوب يوجب الوقوع فان العلم بالشيء لا يكون علة له من حيث هو علم والا لكان العلم بطلوع الشمس غدا يكون علة لطلوعها غدا وذلك محال فان المعلول الواحد لا يكون له الا علة واحدة ولو كان العلم

وهو محال وان كان شيأ آخر فاما أن يتسلسل أو ينتهي الى الواجب والتسلسل الى غير النهاية باطل لان ذلك المجموع مفتقر الى كل واحد من تلك الآحاد وكل واحد منها ممكن والمفتقر الى الممكن أولى بالامكان فذلك المجموع ممكن وله مؤثر ومؤثره اما أن يكون نفسه وهو محال لان المؤثر متقدم بالرتبة على الاثر وتقدم الشيء على نفسه محال أو جزأ من الاجزاء الداخلة فيه وهو أيضا محال لان المؤثر في المجموع مؤثر في كل واحد من آحاد ذلك المجموع فلو جعلنا المؤثر في المجموع واحدا من آحاده لزم كون ذلك الواحد مؤثرا في نفسه وهو محال واما أن يكون فيما كان مؤثرا فيه وهو دور وقد أبطلناه واما أن يكون المؤثر في ذلك المجموع أمرا خارجا عن ذلك المجموع لكن من المعلوم ان الخارج عن كل الممكنات لا يكون ممكنا بل يكون واجبا وحينئذ يلزم انتهاء جميع الممكنات لذاتها الى موجود واجب الوجود لذاته وهو المطلوب وقد ذكرنا في خواص الواجب لذاته انه يجب كونه فردا منزها عن

الامر بالمعرفة ثابتا على الاطلاق وهو ممنوع فلم لا يجوز أن تكون صيغة الامر وان كانت مطلقة فى اللفظ لكن فى المعنى مقيدة كما فى قوله تعالى وآتوا الزكاة الجواب عن هذه الاسئلة وان كان ممكنا لكن الاولى التعويل على ظواهر النصوص كقوله تعالى قل انظروا (١) ﴿مسئلة﴾ وجوب النظر سمعى خلافا للمعتزلة وبعض الفقهاء من الشافعية والحنفية لنا قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولان فائدة لو جوب الثواب والعقاب ولا يقبح من الله تعالى شئ من أفعاله فلا يمكن القطع بالثواب والعقاب من جهة العقل فلا يمكن القطع بالوجوب واحتجوا بأنه لو لم يثبت الوجوب الا بالسمع الذى لا يعلم صحته الا بالنظر للمخاطب أن يقول انى لا انظر حتى لا أعرف كون السمع صدقا وذلك مفض الى افحام الانبياء والجواب أن هذا لازم عليكم أيضا لان وجوب النظر وان كان عندكم عقليا لكنه غير معلوم بضرورة العقل لما أن العلم بوجوب النظر يتوقف عند المعتزلة على العلم بوجوب معرفة الله تعالى وأن النظر طريق اليها ولا طريق اليها سواه وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وكل واحد من هذه المقدمات نظرى والموقوف على النظرى نظرى فكان العلم بوجوب النظر عندهم نظريا فللمخاطب أن يقول لا أنظر حتى لا أعرف وجوب النظر ثم الجواب ان الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب والا لزم الدور بل يكفى فيه امكان العلم بالوجوب والامكان هنا حاصل فى الجملة (٢) ﴿مسئلة﴾ اختلفوا فى أول الواجبات منهم من قال هو المعرفة ومنهم من قال هو النظر المفيد للمعرفة ومنهم من قال هو القصد الى هذا النظر وهذا خلاف لفظى لانه ان كان المراد منه أول الواجبات المقصودة بالقصد الاول فلا شك انه هو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من لا يجعل العلم مقدورا وان كان المراد أول الواجبات كيف كانت فلا شك انه القصد (٣) ﴿مسئلة﴾ حصول العلم عقيب النظر الصحيح بالعادة عند الاشعرى وبالتولد عند المعتزلة

السابق منافيا للاختيار لكان الله تعالى غير مختار فى أفعاله المحدثة وهو باطل بالاتفاق

(١) أقول الوجوب الشرعى لا يرتفع باحتمال التخصيص بل يرتفع بالتخصيص الواقع المعلوم وقوعه والا لا يكون شئ بواجب شرعى أصلا واما التعويل على ظاهر النص مع التشكيك بمثل هذه الاسئلة فكالممتنع

(٢) أقول حكى عن القفال الشاشى من أصحاب الشافعى وعن بعض الفقهاء الحنفية مع كونهم من أهل السنة انهم قالوا بوجوب المعرفة عقلا والقول بان المعرفة واجبة هو احدى مقدمتى المسئلة المتقدمة وقوله فائدة لو جوب الثواب والعقاب فيه نظر لان أهل السنة لا يوجبون الثواب على الطاعة والمعتزلة يقولون بان القول بوجوب الثواب على الطاعة سمعى والوجوب العقلى يثبت باستحقاق تاركه للذم عقلا فهنا الاستدلال ساقط واما قوله فى معارضة المعتزلة فغير متوجه عليهم لان وجوب النظر عندهم ليس يتوقف على العلم بالوجوب بل قالوا دفع الضرر المظنون الذى لعله يلحق بسبب الجهل بالمنعم واجب فى البديهة العقلية وذلك لا يمكن الا بمعرفته وذلك لا يزول بترك النظر بل انما يزول بالنظر واما الوجوب السمعى فلو كفى فيه امكان العلم بالوجوب للزم أن يجب على المكلفين ما لا يعلمونه أصلا لان امكان العلم بصدق الواجبات غير الذى يعلمونه حاصل والصواب أن يقال امكان العلم بصدق الاوامر السمعية يقتضى وجوب النظر فيها

(٣) أقول حكى عن أبى الحسن الاشعرى ان أول الواجبات هو العلم بالله تعالى وأما القول بان أول الواجبات هو النظر فهو مذهب المعتزلة وقيل اليه ذهب أبو اسحاق الاسفرائينى وذهب امام الحرمين الى أن أول الواجبات هو الشك وهذا ليس بصحيح لان الشك لا يكون مقدورا وان كان مقدورا

قبول القسمة وكل جسم وكل قائم بالجسم فانه مركب ومنقسم فثبت ان واجب الوجود لذاته موجود غير هذه الاجسام وغير الصفات القائمة بالاجسام وهو المطلوب (الطريق الثانى) الاستدلال بحدوث الذوات على وجود واجب الوجود فنقول الاجسام محدثة وكل محدث فله محدث والعلم به ضرورى كما بيناه فجميع الاجسام لها محدث وذلك المحدث يمتنع أن يكون جسما أو جسمانيا والا لزم كونه محدثا لنفسه وهو محال الا أنه بقى ههنا أن يقال فلم لا يجوز أن يكون محدث الاجسام ممكن الذات فحينئذ نفتقر فى ابطال الدور والتسلسل الى الدليل المتقدم (الطريق الثالث) الاستدلال بامكان الصفات فنقول قد دللنا على ان الاجسام بأسرها متساوية فى تمام الماهية واذا كانت كذلك كان اختصاص جسم الفلك بما به صار فلكا واختصاص جسم الارض بما به صار ارضا أمرا جائزا فلا بد له من مخصص وذلك المخصص ان كان جسما افتقر فى تركيبه وتأليفه الى

والأصح الوجوب لا على سبيل التولد أما الوجوب فلان كل من علم أن العالم متغير وكل متغير ممكن فمع حضور هذين العلمين في الذهن يستحيل أن لا يعلم أن العالم ممكن والعلم بهذا الامتناع ضروري وأما بطلان التولد فلان العلم في نفسه ممكن فيكون مقدورا لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته والقياس على التذكر لا يفيد اليقين ولا الالزام لانهم اعتالوا ولو وافق التذكر لعلة لا توجد في النظر وان صحت تلك العلة ظهر الفرق ولا ينفع الحكم في الاصل (١) ﴿مسألة﴾ النظر الفاسد لا يولد الجهل ولا يستلزمه عند الجمهور منا ومن المعتزلة وقيل انه قد يستلزم وهو الحق عندي لان كل من اعتقد أن العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر فمع حضور هذين الجهلين استحال أن لا يعتقد أن العالم

فلا يكون مراد العاقل وسائر المختلفات يتعلق باختلاف الاعتبارات كما بيناه

(١) أقول الاشعري يقول لا مؤثر الا الله تعالى والعلم بعد النظر حادث محتاج الى المؤثر فاذا هو فعل الله تعالى وليس على الله شيء واجبا ووقوعه غير واجب وهو أكثري فهو عادي كطلوع الشمس كل يوم وذلك ان أفعال الله المتكررة يقال انه جعلها باجراء العادة وكل ما لا يتكرر أو يتكرر قليلا فهو خارق للعادة أو نادر وأما المعتزلة فلما أثبتوا لبعض الحوادث مؤثرا غير الله تعالى قالوا بأن كل فعل يصدر عن فاعله بلا توسط شيء آخر كالاعتماد من الحيوان يقولون انه حصل منه بالمباشرة وكل ما يصدر عنه بتوسط شيء آخر كالحركة التي تصدر عنه بواسطة الاعتماد يقولون انه حصل منه بالتوليد وههنا قال الاشعري ان الله يخلق العلم بعد النظر على سبيل اجراء العادة وليس يمتنع أن لا يخلقه بعده وقال المعتزلي انه يحصل من الناظر بتوسط النظر على سبيل التوليد فهو متولد واجب وقوعه بعد النظر وقوع المعلول بعد العلة التامة وصاحب الكتاب وافق الاشعري في كونه من فعل الله تعالى ووافق المعتزلي في كونه واجب الوقوع بعد النظر وخالف الاشعري في قوله ليس يمتنع أن لا يخلقه وخالف المعتزلي في انه من فعل الناظر واستدل على الوجوب بالمثال الذي ذكره وله أن يدعي ذلك في جميع اللوازم مع الملزومات وللاشعري أن يمنع قوله فمع حضور هذين العلمين في الذهن يستحيل أن لا يحصل العلم بالنتيجة بخوارق العادات فان العاقل يحكم باستحالة وقوع النطق من الجمادات وقد يقع ذلك عند ظهور المعجز من الانبياء قيل وانما أخذ صاحب الكتاب هذا القول من القاضي أبي بكر الباقلاني وامام الحرمين فانهما قالا باستلزام النظر العلم على سبيل الوجوب لا بكون النظر علة أو مولدا ثم ان الاشعري يفرد قول المعتزلة باستعمال القياس فان القدماء من المتكلمين كانوا يستعملون القياس في علم الاصول الذي يستعمل في الفقه وهو الحاق فرع لاصل في حكم بجامع لهما يدعون انه السبب في الحكم بالاصل وهو موجود في الفرع فيجب أن يكون سببه ووجود الحكم موجودا أيضا في الفرع وطلاب اليقين لا يعتمدون عليه بل يقولون هذا القياس على تقدير صحته لا يفيد اليقين بل يوقع ظنا فقط وعلى تقدير المساعدة في استعماله رعاية فروق بين الاصل والفرع يمنع كون الجامع مقتضيا للحكم في الفرع وان كان مقتضيا له في الاصل فقال المصنف قياس الاشعري النظر في قوله ان النظر لا يولد العلم على التذكر فان المعتزلي يوافقه في أن التذكر لا يولد العلم الذي يعود التذكر لا يفيد اليقين لكونه قياسا غير مفيد لليقين ولا الالزام على تقدير المساعدة في استعمال القياس في المطالب العقلية لان المعتزلة لم يقولوا بالتولد في التذكر لعلة توجد في التذكر ولا توجد في النظر وتلك العلة ان التذكر قد يحصل من غير قصد المتذكر والنظر لا يحصل من غير قصد الناظر فان صحت تلك العلة ظهر الفرق وبطل الاستدلال بهذا القياس والامتناع في التذكر أيضا وان يقولوا بتولد التذكر كما قالوا في النظر بعينه

نفسه وهو محال وان لم يكن جسما فهو المطلوب (الطريق الرابع) الاستدلال بحدوث الصفات وهي محصورة في دلائل الآفاق والانفس كما قال تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم وأظهرها أن نقول النطفة جسم متشابه الاجزاء في الصورة فاما أن تكون متشابهة الاجزاء في نفس الامر أو لا تكون فان كان الاول فنقول المؤثر في طباع الاعضاء وفي اشكالها يمتنع أن يكون هو الطبيعة لان الطبيعة الواحدة تقتضي الشكل الكروي فوجب أن يتولد الحيوان على شكل الكرة وعلى طبيعة واحدة بسيطة وهذا خلاف وان كان الثاني وجب أن يكون كل واحد من تلك الاجزاء على شكل الكرة فيلزم أن يكون الحيوان على شكل الكرات منضموما بعضها الى بعض وهذا خلاف فثبت ان خالق أبدان الحيوانات ليست الطبيعة بل فاعل مختار ثم نحتج في اثبات كونه واجب الوجود لذاته الى ما ذكرنا في الطريق الاول

﴿المسألة الثالثة﴾

إله العالم يمتنع أن يكون جسما ويدل عليه وجوه

غنى عن المؤثر وهو جهل ❊ احتجوا بأن النظر فى الشبهة لو استلزم الجهل لكان نظر المحق فى شبهة المبطل يفيده الجهل ❊ جوابه أنه معارض بأن النظر فى الدليل لو أفاد العلم لكان نظر المبطل فى دليل المحق يفيده العلم فان جعلت هناك شرط الافادة اعتقاد حقية تلك المقدمات فهو جوابنا عما قالوه (١) ﴿مسئلة﴾ قد عرفت أن الفكر هو ترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديقات أخر ثم التصديقات المستلزمة ان كانت مطابقة لمتعلقاتها فهو الفكر الصحيح والا فهو الفكر الفاسد (٢) ﴿مسئلة﴾ ذكر ابن سينا أن حضور المقدمتين فى الذهن لا يكفى لحصول النتيجة فان الانسان قد يعلم أن هذا الحيوان بغلة وأن كل بغلة عاقر ومع هذين العلمين ربما رأى بغلة منتفخة البطن فظن أنها غير عاقر بل لابد مع حضور المقدمتين من التفطن لكيفية اندراج المقدمة الجزئية تحت الكلية وهذا ضعيف لان اندراج احدى المقدمتين تحت الاخرى اما أن يكون معلوما مغايرا لتلك المقدمتين واما أن لا يكون فان كان مغايرا كان ذلك مقدمة أخرى لابد منها فى الانتاج ويكون الكلام فى كيفية التئامها مع الاولين كالكلام فى كيفية التئام الاولين ويفضى ذلك الى اعتبار ما لا نهاية له من المقدمات وان لم يكن ذلك معلوما مغايرا للمقدمتين استحال أن يكون شرطا فى الانتاج لان الشرط مغاير للمشروط وههنا لا مغايرة فلا يكون شرطا وأما حديث البغلة فكذلك انما يكون اذا كان الحاضر فى الذهن احدى المقدمتين فقط اما الصغرى أو الكبرى أما عند اجتماعهما فلا نسلم أنه يمكن الشك فى النتيجة (٣) ﴿مسئلة﴾ اختلفوا فى أن العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول هل هو عين العلم بالمدلول أم لا والحق أن هنا أمورا ثلاثة العلم بذات الدليل كالعلم بامكان العالم والعلم بذات المدلول كالعلم بأنه لابد له من مؤثر والعلم بكون الدليل دليلا على المدلول اما العلم بذات الدليل فهو مغاير للعلم بذات المدلول ومستلزم له واما العلم بكون الدليل دليلا على المدلول فهو مغاير أيضا للعلم بذات الدليل والمدلول لانه علم باضافة أمر الى أمر والاضافة بين الشيئين مغايرة لهما

وانما امكن ذلك لهم لان أباهاشم من المعتزلة قال بأن التذكر الناسخ للذهن من غير قصد لا يولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى والذى يفعله العبد بقصده واختياره فهو مولد لان ذلك العلم انما يحصل للعبد بسبب ما هو من فعله

(١) أقول لا يولد والا لكان الجاهل معذورا وأما الذين يقولون بالاستلزام فقد اختلفوا والمصنف يقول باستلزامه للجهل وكلامه ظاهر

(٢) أقول الفكر الصحيح مشروط بمطابقة كل واحد من تصديقاته لما فى نفس الامر وبكون الترتيب على الوجه الذى ينبغى والشرط الاخير داخل فى تصور التصديقات بالاستلزام والفكر الفاسد يكون فاسدا لفوات الشرطين أو أحدهما ويفهم من قوله ذلك ان لا يكون التصديقات المطابقة عن المستلزمة داخلة فى الفكر الفاسد

(٣) أقول رده على ابن سينا أضعف من الذى ادعى ضعفه لان الاندراج ان كان مغايرا للمقدمتين لا يجب أن يكون مقدمة ثالثة لان المقدمة قضية جعلت جزء قياس والاندراج ليس بقضية انما هو جزء صورى يحصل للمقدمتين بعد التأليف والجزء الصورى لا يكون مقدمة والاندراج هو العلم بكون الاصغر بعض الجزئيات من الاوسط الذى وقع الحكم بالاكثر على جميعها وهذا غير المقدمتين ومعلوم أن بعض المقدمتين لا يفيد النتيجة الا عند هذا العلم وقوله فان لم يكن معلوما مغايرا للمقدمتين استحال أن يكون شرطا فى الانتاج انما يصح اذا جعل استلزام المقدمتين اما ان جعل مغايرا لهما مغايرة الصورة للمادة أو العارض للمعروض وجب أن يكون شرطا فى الانتاج مع كونه مغايرا لهما

(الاول) انا قد دللنا على تماثل الاجسام واذا ثبت هذا وجب أن يصح على كل واحد منها ما صح على الآخر فحينئذ يكون اختصاصه بعلمه وقدمه وقدرته ووجوب وجوده من الجائزات فوجب افتقاره فى حصول هذه الصفات الى فاعل آخر وذلك على واجب الوجود لذاته محال (الثانى) انا قد دللنا على أن الاجسام بأسرها محدثة والاله يجب أن يكون قديما أزليا فيمتنع كونه جسما (الثالث) انه لو كان جسما لكان مساويا لسائر الاجسام فى الجسمية فان لم يخالفها باعتبار آخر لزم كونه أن يكون مثلا لهذه المحدثات وان خالفها باعتبار آخر فما به المشاركة غير ما به المخالفة فيلزم وقوع التركيب فى ذاته لكنا قد بينا أن وقوع التركيب فى ذات واجب الوجود محال (الرابع) وهو انه لو قام بجملة الاجزاء علم واحد وقدرة واحدة لزم قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة وهو محال وان قام بكل واحد منها علم على حدة وقدرة على حدة لزم القول بتعدد الآلهة

بالعلم بها مغاير للعلم بهما ولا يجوز أن يكون المستلزم للعلم بالمدلول هو العلم بكون الدليل دليلا عليه لان العلم باضافة أمر الى أمر يتوقف على العلم بالمتضايفين فالعلم بكون الدليل دليلا على المدلول يتوقف على العلم بوجود المدلول فلو كان العلم بوجود المدلول مستفادا من العلم بكون الدليل دليلا عليه لزم الدور وأنه محال وبالله التوفيق المقدمة الثالثة في الدليل وأقسامه (١) ﴿مسئلة﴾ الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول والامارة هو الذي يلزم من العلم به الظن بوجود المدلول وكل واحد منهما اما أن يكون عقليا محضا أو سمعيا محضا أو مركبا منهما اما العقلي فلابد وأن يكون بحيث يلزم من وجوده وجود المدلول فاللزوم حاصل لا محالة من هذا الطرف فان لم يحصل من الطرف الآخر فهو الاستدلال بالمشروط على الشرط كالاستدلال بالعلم على الحياة وان حصل من الطرف الآخر فهو الاستدلال بالعلة المعينة على المعلول المعين والمعلول المعين على العلة المطلقة أو المعينة ان ثبت التساوي بدليل منفصل أو بأحد المعلولين على الثاني وهو مركب من الاولين أو بأحد المتلازمين على الآخر كالمتضايفين اما السمعي المحض فمحال لان خبر الغير ما لم يعرف بالعقل صدقه لم يفد واما المركب فظاهر (٢) ﴿مسئلة﴾ الدليل اللفظي لا يفيد اليقين الا عند تيقن أمور عشرة عصمة رواة مفردات تلك الالفاظ واعرابها وتصريفها وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص بالاشخاص والازمنة وعدم الاضمار والتأخير والتقديم والنسخ وعدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح عليه اذ ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل لافتقاره اليه واذا كان المنتج ظنيا فما ظنك بالنتيجة (٣) ﴿مسئلة﴾ النقليات برمتها مستندة الى

(١) أقول يريد أن يبين أن العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول ليس هو عين العلم بالمدلول فبين أن العلم باضافة أمر الى أمر متوقف على العلم بالمضافين وهذا يكفيه ثم انه أراد أن يبين أن الامر الاضافي ليس هو المستلزم للعلم بالمدلول واحتج بأنه متوقف على وجود المدلول فلا يكون مستفادا منه وهذا البيان غير موافق للدعوى لان المعلول مع كونه مستفادا من العلة مستلزم لها فان أراد نفي تخصيصه بالاستلزام فليس في البيان ما يفيد ذلك واعلم أن هذه المسئلة انما تجري بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ما سوى الله على وجوده تعالى فيقولون لا يجوز أن يكون وجه دلالة وجود ما سوى الله على وجوده مغايرا لهما فان المغاير لوجوده داخل في وجود ما سواه والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط والجواب عنه أن العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول الذي هو مغاير لهما هو أمر اعتباري عقلي ليس بموجود في الخارج كما سيجيء في تحقيق المضايف

(٢) أقول الصواب أن يقال الدليل هو الذي يلزم من النظر فيه العلم بالمدلول فان من المدلول ما لا وجود له ويستدل عليه كنفي العلم الذي يستدل عليه بنفي الحياة وكذلك الدليل والامارة هي الذي يلزم من النظر فيها الظن بالمدلول وأما قوله فاللزوم حاصل لا محالة من هذا الطرف وان حصل من الطرف الآخر فهو كذا وكذا فلا شك في أن اللزوم اذا حصل من الطرفين كان الطرفان متلازمين ثم قوله بعد ذلك أو بأحد المتلازمين على الآخر هو عين ما قاله أولا لانه قسمه والاختلاف بينهما ليس الا بالامثلة والتلازم بين المتضايفين في الحقيقة ليس مغايرا لما ذكر في العلة والمعلول لان ذات كل واحد من المتضايفين علة للاضافة المتعلقة بالآخر فهو نوع من دلالة العلة على المعلول الا انه واقع مرتين في الجانبين والباقي ظاهر

(٣) أقول كثير من الفقهاء يقولون الدليل اللفظي يفيد العلم وذهب المصنف الى انه لا يفيده وعد هذه الامور وزاد في بعض النسخ عدم النسخ ومحكمات القرآن لا يقع فيها الشك في رواة الالفاظ

﴿المسئلة الرابعة﴾

في امتناع كونه جوهرا

اعلم بأن المراد من الجوهر المتحيز الذي لا ينقسم أو المراد منه كونه غنيا عن المحل والاول باطل لوجهين أحدهما أن الدليل الذي ذكرناه في حدوث الاجسام قائم بعينه في جميع المتحيزات فعلى هذا كل جوهر محدث والله تعالى ليس بمحدث فيمتنع كون الاله جوهرا الثاني ان القائلين بنفي الجوهر الفرد قالوا كل متحيز فان يمينه غير يساره وقدامه غير خلفه وكل ما كان كذلك فهو منقسم ولا شئ من المنقسم بواجب لذاته واما ان كان المراد بالجوهر كونه غنيا عن المحل فهذا المعنى حق والنزاع ليس الا في اللفظ

﴿المسئلة الخامسة﴾

في امتناع كونه في المكان ويدل عليه وجوه (الاول) ان كل ما كان مختصا بالمكان فان كان بحيث يتميز منه جانب عن جانب فهو مركب وقد أبطلناه وان لم يكن كذلك كان كالجوهر الفرد والنقطة التي لا تقبل القسمة وقد أطبق العقلاء على تنزيه الله تعالى عن هذه الصفة (الثاني) انه لو كان في الحيز

صدق الرسول فكل ما يتوقف العلم بصدق الرسول على العلم به لا يمكن اثباته بالنقل والا لزم الدور اما الذى لا يكون كذلك فكل ما كان خبرا بوقوع ما لا يجب عقلا وقوعه كان الطريق اليه النقل ليس الا وهو اما العام كالعاديات أو الخاص كالكتاب والسنة والخارج عن القسمين يمكن اثباته فى الجملة بالعقل والنقل معا (١) ﴿مسئلة﴾ اذا استدللنا بشئ على شئ فاما أن يكون أحدهما أخص من الثانى أو لا يكون والاول على قسمين لانه اما ان يستدل بالعام على الخاص وهو القياس فى عرف المنطقيين أو بالعكس وهو الاستقراء وأما الثانى فلا يمكن الاستدلال بأحدهما على الآخر الا اذا اندرجا تحت وصف مشترك بينهما فيستدل بثبوت الحكم فى احدى الصورتين على ان المناط هو المشترك ثم يستدل بذلك على ثبوته فى الصورة الاخرى وهو القياس فى عرف الفقهاء وهو فى الحقيقة مركب من القسمين الاولين ثم القياس بالمعنى الاول على خمسة أقسام أحدها ان نحكم بلزوم شئ لشئ فيلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم تحقيقا للزوم ولا يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم ولا من وجود اللازم وجود الملزوم تصحيحا للعموم وثانيها التقسيم المنحصر الى قسمين فانه يلزم من دفع ايهما كان ثبوت الآخر ومن ثبوت أيهما كان ارتفاع الآخر وثالثها اذا حكمنا بثبوت الالف لكل ما ثبت له الباء أو بانتفاء الالف عن كل ما ثبت له الباء ثم رأينا الباء ثابتا لكل الجيم أو لبعضه حكمنا بثبوت الالف ورابعها اذا حكمنا بالالف ثابتا للباء ومسلوبا عن الجيم فان كان وقت السلب والايجاب واحدا كفى ذلك فى مباينة الطرفين فأما اذا لم يعين الوقت لم ينتج الا عند اعتبار الدوام فى احدى الطرفين لان دوام احدى القضيتين يوجب الآخر كيف كان وخامسها اذا حصل وصفان فى محل واحد فقد التقيا فيه اما فى الخارج عنه فربما يحصل ذلك الالتقاء وربما لا يحصل فلا جرم كان اللازم منه هو الحكم الجزئى وتفاصيل هذه المناهج مذكور فى كتبنا المنطقية اركن الثانى فى تقسيم المعلومات المعلوم اما ان يكون موجودا أو معدوما وفيها ثلاث مسائل (٢) ﴿المسئلة الاولى فى أحكام الموجودات﴾ تصور الوجود والعدم بديهى لان ذلك التصديق يتوقف على هذين

وتصريفها واعرابها والاشتراك والنسخ والتقديم والتأخير وبسبب المعارض العقلى فان وقع فيها شك بسبب المجاز أو التخصيص أو الاضمار فممكن

(١) أقول الذى يستند الى صدق الرسول فقط كالاشياء التى نقلت عنه عليه الصلاة والسلام بالتواتر فان النقل عنه يصير ضروريا كامره بخمس صلوات تشتمل على سبع عشرة ركعة فى اليوم والليلة وأمثال ذلك لا طريق اليها الا العقل وكل ما كان العلم بصدق الرسول متوقفا عليه هو كاثبات الصانع العالم القادر المختار المتكلم والخارج عن القسمين كتوحيد الاله وعصمة الانبياء والنقل العام كالعاديات مثل ما ينقل بالتواتر الذى يحصل العلم به لمن يصدق الرسول ولمن لا يصدقه والخاص لمن يصدقه هو ما اشتمل عليه الكتاب والسنة

(٢) أقول يريد ايراد جميع الحجج مفصلة بقول موجز وهو فى غاية الحسن والبلاغة وذلك أنه قسم الاستدلالات الى ثلاثة أقسام قياس المنطقيين والاستقراء وقياس الفقهاء المسمى عند المنطقيين بالتمثيل وأخر القول فى القسم الاول اما الاستقراء فهو الحكم على كل ما ثبت لجزئياته فان كانت الجزئيات محصورة يسمى بالاستقراء التام والقياس المقسم كقولنا العدد اما زوج واما فرد وكل زوج يعد بالواحد وكل فرد يعد بالواحد وكل عدد يعد بالواحد وهذا يقينى وان لم تكن الجزئيات محصورة فذلك الحكم يكون ظنيا لاحتمال أن يكون جزئى غير ما ذكر بخلاف ما ذكر والمثال المشهور فيه الحكم بأن كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لكون الناس وجميع البهائم والسباع كذلك وذلك الحكم

لكان اما أن يكون متناهيا من كل الجوانب أو غير متناه من كل الجوانب أو يكون متناهيا من بعض الجوانب دون البعض والاول باطل والا لكان اختصاصه بذلك المقدار المتناهى من كل الجوانب دون الزائد والناقص محتاجا الى مخصص وذلك يوجب الحدوث والثانى باطل لان كل بعد فانه يقبل الزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فهو متناه ولان على هذا التقدير يكون مركبا لان البعد الممتد الى غير النهاية يفرض فيه نقطة كبيرة ولأن على هذا التقدير تكون المحدثات مختلطة بذاته والثالث باطل لان القول بالبعد الذى لا نهاية له محال بالدليل الذى ذكرناه سواء كان من كل الجوانب أو من بعضها ولان الجانب المتناهى غير ما هو غير متناه فيلزم وقوع التركيب والوجه الثالث ان العالم كرة فلو حصل فوق أحد الجوانب لصار أسفل بالنسبة الى أقوام آخرين ولو أحاط بجميع الجوانب صار معنى هذا الكلام ان الله العالم ذلك من الافلاك المحيطة

التصورين

التصور بين وما يتوقف عليه البديهي أولى أن يكون كذلك ولأن العلم بالوجود جزء من العلم بأنه موجود واذا كان العلم بالمركب بديهيا كان العلم بمفرداته كذلك (١) الثانية ذهب جمهور الفلاسفة

غير يقيني وهو ما يقع فيه مختلف في جزئي غير هذه الجزئيات كالتمساح فانه يحرك الفك الاعلى عند المضغ وأما قياس الفقهاء فهو أيضا لان ثبوت الحكم في احدى الصورتين لا يدل على ان علة ذلك الثبوت هو الامر المشترك ولو ثبت أن المشترك علة لذلك الثبوت فمن الجائز أن يكون علة خاصة بتلك الصورة أعني يكون خصوصية تلك الصورة شرطا في عليتها اما ان ثبت أن علته للحكم عام حيث كان رجع هذا القسم الى القسم الاول أعني الاستدلال بالكلي على جزئياته وصار ذكر الصورة يكون الحكم فيها ثابتا حشوا لا أثر له أصلا وأما حذاق فقهاء الاسلام يكتفون بحصول الظن ولا يستعملونه جميعهم أيضا أما قوله هو في الحقيقة مركب من الاولين فلانه يستدل فيه بجزئي على كلي كما في الاستقراء الا أن الاستقراء لا يقتصر على جزئي واحد ثم يستدل من ذلك الكلي على الجزئي الآخر وذلك أيضا ليس بيقيني لانه مركب مما يشبه الاولين وليس منهما ثم القياس بالمعنى الاول ينقسم الى استثنائي واقتراني فالاستثنائي ما تركب من مقدمتين أولاهما شرطية والاخرى مقرونة بلكن وتكون عين احدى طرفي الشرطية أو نقيضها والاقتراني هو الذي لا يكون كذلك والاستثنائي ينقسم الى متصلة ومنفصلة وفي المتصلة يحتمل أن يكون التالي وهو اللازم أعم من المقدم الذي هو الملزوم كوجود العلم ووجود الحياة فيستدل من عين الملزوم ومن غير اللازم ولا يستدل من وجود اللازم ولا من عدم الملزوم وقد أورد ذكر المنتج منها وغير المنتج في كلمات قليلة وفي المنفصلة يستدل بعين كل واحد على نقيض الآخر وبالعكس فينتج أربع نتائج وأما الاقتراني فلابد في مقدمتيه من جزء مشترك بينهما ومن جزء خاص لكل واحدة منهما فتتناسبا واذا التقى المشترك ثبت الحكم المطلوب بين المتنافيين وهو النتيجة وينقسم الى أربعة أقسام محكوما به في احداهما محكوما عليه في الاخرى واما محكوما به فيهما واما محكوما عليه فيهما والاول ينقسم الى ما يكون المشترك محكوما به في المقدمة التي يكون التالي من جزئها محكوما عليه في النتيجة ويسمى شكلا أولا واما أن يكون بعكس ذلك ويسمى شكلا رابعا ولا يورد في أكثر الكتب لبعده عن الطبع وأما اذا كان المشترك محكوما به فيهما فيسمى شكلا ثانيا واذا كان محكوما عليه فيهما يسمى شكلا ثالثا والعمدة هو الاول وينتج منه أربعة ضروب لان المقدمة التي تشتمل على المحكوم عليه في النتيجة يجب أن تكون موجبة كلية أو جزئية والاخرى يجب أن تكون كلية موجبة أو سالبة والنتائج أربعة موجبة كلية وموجبة جزئية وسالبة كلية وسالبة جزئية وقد أورد ذلك في ألفاظ قليلة في غاية الايجاز والثاني أورده على سبيل الاختصار والمنتج منه أربعة ضروب أيضا ولابد من أن يتألف من موجبة وسالبة والمقدمة التي تشتمل على المحكوم عليه في النتيجة كلية ولا ينتج الا سالبة متباينة الذاتين دائم الحكم لكون المتباينين كطرفي النقيض والمنتج يكون سالبة كلية واما سالبة جزئية والثالث أيضا أورده على سبيل الاختصار يجب فيه ان تكون المقدمة التي تشتمل على المحكوم عليه في النتيجة موجبة واحداهما كلية والمنتج منه ستة أضرب كلها جزئية اما موجبة واما سالبة وعبر عن الجزئية بقوله باقي المحكوم بمحكوم عليه في كل في خارج ذلك المحل فرع لابانة الا ان وأما الشكل الرابع فلم يذكره أصلا وتفاصيل ذلك تستدعي كلاما طويلا

(١) أقول هذا لازم من مذهبه وهو ان التصديق عبارة عن مجموع التصورات مع الحكم غير لازم على مذهب من قول التصديق هو الحكم وحده لكن الحق هنا هو الذي ذكره والمعرض به

للارض وذلك لا يقوله مسلم وأما الظواهر النقلية المشعرة بالجسمية والجهة فالجواب الكلي عنها ان القواطع العقلية دلت على امتناع الجسمية والجهة والظواهر النقلية مشعرة بحصول هذا المعنى والجمع بين تصديقهما محال والا لزم اجتماع النقيضين والجمع بين تكذيبهما محال والا لزم الخلو عن النقيضين والقول بترجيح الظواهر النقلية على القواطع العقلية محال لان النقل فرع على العقل فالقدح في الاصل لتصحيح الفرع يوجب القدح في الاصل والفرع معا وهو باطل فلم يبق الا الاقرار بمقتضى الدلائل العقلية القطعية وحمل الظواهر النقلية اما على التأويل واما على تفويض علمها الى الله سبحانه وتعالى وهو الحق

﴿المسألة السادسة﴾

في أن الحلول على الله محال والدليل عليه أن المعقول من حلول الشيء في غيره كون هذا الحال تبعا لذلك المحل في أمر من الامور وواجب الوجود لذاته يمتنع أن يكون تابعا لغيره فوجب أن يمتنع عليه

والمعتزلة وجمع منا الى أن الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات والاقرب أنه ليس كذلك
لنا أنه لو كان كذلك لكان مغايرا للماهية فيكون الوجود قائما بما ليس بموجود وتجويزه يفضى الى
الشك فى وجود الاجسام (١) احتجوا بأن مقابل النفى واحد والا لبطل الحصر العقلى فيجب أن يكون
الاثبات الذى هو مقابل النفى واحدا ولانه يمكن تقسيم الموجود الى الواجب والممكن ومورد التقسيم
مشترك بين القسمين ولانا اذا علمنا وجود شئ فلا يتغير ذلك الاعتقاد بتغير اعتقاد كونه جوهرا أو عرضا
وذلك يقتضى أن الوجود أمر مشترك بينهما والجواب عن الاول ان ارتفاع مقابل كل ماهية تحقق
تلك الماهية ولا واسطة بين هذين القسمين وهذا يدل على ثبوت أمر عام وعن الثانى أن مورد التقسيم
بالوجوب والامكان هو الماهية والمعنى أن بقاء تلك الماهية اما أن يكون واجبا أو لا يكون وعن
الثالث أنه يقتضى أن يكون للوجود وجود آخر ويلزم التسلسل (٢) ﴿المسئلة الثانية
فى المعدوم﴾ المعدوم اما أن يكون ممتنع الثبوت ولا نزاع فى أنه نفى محض واما أن يكون ممكن الثبوت
وهو عندنا وعند أبى الهذيل وأبى الحسين البصرى من المعتزلة نفى محض خلافا للباقين من المعتزلة ومحل
الخلاف أنهم زعموا أن وجود السواد زائد على كونه سوادا ثم زعموا أنه يجوز خلو تلك الماهية من
صفة الوجود (٣) لنا أن وجود السواد عين كونه سوادا على ما مر فيمتنع أن يكون سوادا من عدم الوجود

عليه فيما مر ظاهر الفساد

(١) أقول لو كان الوجود عرضا ومحله ليس بموجود لكان تجويز ذلك يفضى الى الشك فى وجود الاجسام لكن ليس كذلك فان محل الوجود أمر معقول لا مع اعتبار الوجود ولا مع اعتبار اللاوجود ولا مع لا اعتبار أحدهما ثم اذا أخذ ذلك الامر مع الوجود لا بد وان يكون بينهما مغايرة ولا يلزم من ذلك كون أحدهما حالا والآخر محلا وان كان المصنف يريد أن يقيس الاعراض والاجسام على الوجود والماهية اللذين جعلهما حالا ومحلا مخصوصين فينبغى أن تكون المقايسة مطابقة وذلك بأن يقول لو كان الوجود على تقدير كونه حالا قائما بما ليس بموجود أى بما ليس بذلك الحال لكانت الاعراض الباقية قائمة بما لا يدخل تلك الاعراض فى مفهومه لا بما لا يكون موجودا

(٢) أقول قوله فى الجواب الاول ان ارتفاع كل ماهية يقابل تحققها ليس جوابا عن الاول فان ذلك لا ينافى الاول بيانه ان ارتفاع ﴿ا﴾ يقابل تحقق ﴿ا﴾ وارتفاع ﴿ب﴾ يقابل تحقق ﴿ب﴾ فالارتفاع المطلق المحمول عليهما وعلى غيرهما أمر مشترك ويقابله تحقق مشترك يصح أن يحمل على كل تحقق خاص بأحدهما أو بغيرهما ونحن لا نعنى باشتراك الوجود الا ذلك التحقق المطلق لا هذا التحقق ولا ذاك التحقق وقوله فى الجواب الثانى ليس جوابا عن قوله الوجود ينقسم الى واجب وممكن فان الذى فسره به هو مورد تلك القسمة فى قوله وهو أن بقاء تلك الماهية الخاصة اما أن يكون واجبا أو لا يكون هو الموجود فان البقاء هو استمرار الوجود وكأنه يقول استمرار وجود تلك الماهية كذا وكذا ولولا أن استمرار الوجود مشترك بين الواجب وغيره لما صحت هذه القسمة وقوله فى الجواب الثالث أيضا ليس بجواب عن الحجة الثالثة فانه لا يتصور اشتراك وجود ثان بين الوجود وبين الجوهر العارى عن الوجود واللاوجود حتى اذا تغير فى التصور وتبدل أحدهما بالآخر بقى ذلك الوجود المشترك ولزم منه أن يكون للوجود وجود آخر

(٣) أقول اعترف ههنا بأن المعدوم مشترك بين الممتنع والممكن ويلزمه من ذلك اشتراك مقابله بين الواجب والممكن وينبغى أن يعلم أن القائلين بأن المعدوم شئ يفرقون بين الموجود والثابت وبين المعدوم والمنفى ويقولون كل موجود ثابت ولا ينعكس وبثبوت واسطة بين الموجود والمعدوم ولا

ولان

الحلول وان كان المراد بالحلول شيأ سوى ما ذكرناه فلا بد من افادة تصوره حتى ننظر فيه هل يصح اثباته فى حق الله تعالى أم لا

﴿المسئلة السابعة﴾ فى أنه يستحيل قيام الحوادث بذات الله تعالى خلافا للكرامية والدليل عليه ان كل ما كان قابلا للحوادث فانه يستحيل خلوه عن الحوادث وكل ما كان يمتنع خلوه عن الحوادث فهو حادث ينتج ان كل ما كان قابلا للحوادث فانه يكون حادثا وعند هذا نقول الاجسام قابلة للحوادث فيجب كونها حادثة ونقول أيضا ان الله تعالى يمتنع أن يكون حادثا فوجب أن يمتنع كونه قابلا للحوادث والحاصل أن الجمع بين قبول الحوادث وبين القدم محال فلنذكر ما يدل على صحة مقدمات هذا الدليل فنقول الذى يدل على ان كل ما كان قابلا للحوادث فانه لا يخلو عن الحوادث هو ان كون الشئ موصوفا بالصفة ممكن الاتصاف بالمحدثات مشروط بامكان وجود المحدث لان كون الشئ موصوفا بالصفة المعينة فرع عن تحقق امكان تلك

ولان السوادية المعدومة مشتركة في الثبوت المقابل للانتفاء المحض ومتباينة بخصوصيتها النوعية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فثبوت تلك الذوات زائد على ماهياتها المخصوصة فهي حال ما فرضناها خالية عن صفة الثبوت موصوفة بها هذا خلف (١) ولان عدد الذوات المعدودة قابل للزيادة والنقصان فيكون متناهيا والخصم لا يقول به (٢) ولان الذوات أزلية فلا تكون مقدورة والوجود حال عندهم فلا يكون مقدورا عندهم واذا لم يقع الذات ولا الوجود بالفاعل كانت الذات الموجودة غنية عن الفاعل (٣) ولان السواد المعدوم اما أن يكون واحدا أو كثيرا فان كان واحدا فالوحدة ان كانت لازمة للماهية امتنع زوالها فوجب أن لا يتعدد في الوجود وان لم تكن لازمة فيفرض ارتفاعها لان كل ما كان ممكنا لا يلزم من فرض ارتفاعه محال فاذا زالت الوحدة حصل التعدد وهو لا يتحقق الا اذا تباين الشيآن بالهوية ثم ما به التباين ان كان من لوازم الماهية فكل شيئين فهما مختلفان بالماهية هذا خلف وان لم يكن من لوازمها كان الشيء حال عدمه موردا للصفات المتزايلة ولو جاز ذلك لجاز أن يكون محل الحركات والسكنات المتعاقبة عدما محضا وذلك عين السفسطة (٤) احتجوا بامرين (الحجة الاولى) المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت بيان الاول من ثلاثة أوجه أحدها أن المعدوم معلوم وكل معلوم متميز اما ان المعدوم معلوم فلان طلوع الشمس غدا معلوم الآن وهو معدوم والحركة التي يمكنني ان أفعلها كالحركة الى اليمين والشمال والتي لا يمكنني أن أفعلها كالطيران الى السماء معلومة مع انها معدومة واما ان المعلوم متميز فلاني أميز بين الحركة التي اقدر عليها والتي لا أقدر عليها وأميز بين طلوع الشمس من مغربها ومن مشرقها وكذلك أحكم على احدى الحركتين بانها توجد غدا وعلى الاخرى بانها لا توجد ولا معنى للتميز الا ذلك ثانيها اني قادر على الحركة يمنة ويسرة وغير قادر على خلق السماء والارض وهذا الامتياز حاصل قبل دخول هذه الاشياء في الوجود فلولا تميز بعض هذه المعدومات عن البعض والا لاستحال أن يقال انه يصح مني فعل هذا ولا يصح مني فعل ذلك وثالثها أن الواحد منا قد يريد شيئا أو يكره شيئا آخر وان كان المراد والمكروه معدومين ولولا امتياز المراد عن المكروه قبل الوجود والا لاستحال أن يكون أحدهما مرادا والآخر مكروها فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن المعدومات

يجوزون بين الثابت والمنفي واسطة ولا يقولون للممتنع معدوم بل يقولون انه منفي ويقولون للذوات التي لا تكون موجودة شيء وثابت وللصفات التي لا تقبل الا مع الذوات حال لا موجود ولا معدوم بل هي وسائط بينهما والبصريون من مشايخهم كأبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار واتباعهم يقولون بأن الذوات في العدم جواهر وأعراض وأبو القاسم البلخي والبغداديون يقولون بأنها أشياء والفاعل يجعلها جواهر وأعراضا

(١) أقول اما الحجة الاولى فقد مر الكلام فيها واما الثانية فالزام اشتراك الثبوت حالة العدم فهم معترفون به وقوله فهي حال ما فرضناها معراة عن صفة الثبوت جوابه انا ما فرضناها معراة عن الوجود لا عن الثبوت ولا يقولون لما به الامتياز ثابتا بل ان كان ولا بد فهي أحوال

(٢) أقول انهم يقولون الزيادة والنقصان يقتضيان التناهي في الموجودات لا في المعدومات

(٣) أقول هم يقولون جعل الذوات موصوفة بالوجود أمر زائد عليها كالتركيب الذي هو يدل على الاجزاء وهو بالفاعل فلا يلزم من كون الاجزاء غنية كون المركب غنيا عنه

(٤) أقول لهم ان يقولوا السواد حالة العدم لا يوصف بالكثرة والوحدة وان كان معدودا فالتعين ليس من لوازمها ولا يجب أن يكون كل ما لا يكون لازما للماهية زائلا فلا يكون المعدوم موردا للصفات المتزايلة والسفسطة غير لازمة

الصفة فكذلك امكان الصفة بتلك الاوصاف فرع عن امكان تلك الصفة لكن الحادث يمتنع أن يكون أزليا فامكان الاتصاف بالصفة الحادثة يمتنع كونه أزليا بل يكون حادثا اذا ثبت هذا فنقول كل شيء يصح عليه قبول الحوادث فتلك الصحة يلزم أن تكون من لوازم ذاته اذ لو لم تكن كذلك لكانت من عوارض تلك الذات فتكون تلك الذات قابلة لتلك القابلية فقبول تلك القابلية ان كانت من اللوازم فهو المقصود وان كانت من العوارض عاد الكلام فيه ولزم التسلسل وهو محال فثبت ان قابلية الصفات الحادثة يجب كونها حادثة وثبت انها من لوازم تلك الذات فيحصل من هاتين المقدمتين ان كل ما كان قابلا للحوادث فانه لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث بالدلائل المشهورة ثم عند هذا نقول الاجسام قابلة للحوادث أعني الالوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والنور والظلمة فهي حادثة ونقول لكن الباري تعالى يمتنع كونه حادثا

الممكنة متميزة واما ان كل متميز ثابت فلانا لانعنى بالثابت الا كون هذه الماهيات فى أنفسها متعينة ومتحققة ومن المعلوم بالضرورة أن امتياز هذه الماهية عن تلك الماهية لايحصل الا بعد تحقق هذه الماهية وتحقق تلك الاخرى فعلمنا أن هذه الماهيات متحققة حال العدم (الحجة الثانية) أن المعدوم الممكن متميز عن الممتنع ولا يجوز أن يكون الامتناع وصفا ثبوتيا والا لكان الموصوف به ثابتا فيكون الممتنع الثبوت واجب الثبوت هذا خلف واذا لم يكن الامتناع ثبوتيا كان الامكان ثبوتيا ضرورة لانه لابد فى المتناقضين من كون أحدهما ثبوتيا والآخر سلبيا والموصوف بالوصف الثبوتى ثابت فالمعدوم الممكن ثابت والجواب عن الاول لانسلم أن كل معدوم ثابت والذى احتجوا عليه فهو معارض بأمور أربعة أولها أنا نحكم على شريك الله تعالى بالامتناع ولولا انا نتصوره متميزا عما عداه لاستحال الحكم عليه بالامتناع لان مالا يتصور لايمكن الحكم عليه وثانيها أنا نتصور بحرا من زئبق وجبلا من ياقوت ونحكم بامتياز بعض هذه المخيلات عن بعض مع أنها غير ثابتة فى العدم لان الجبل من الياقوت عبارة عن أجسام قامت بها اعراض وعندكم ماهيات الجواهر والاعراض وان كانت ثابتة فى العدم لكن الجواهر غير موصوفة بالاعراض حال العدم فلا يمكن تقرر ماهية الجبل من حيث أنه جبل حال العدم وثالثها أنا نتصور وجودات هذه الماهيات قبل دخولها فى الوجود ونحكم بامتياز بعض تلك الوجودات عن بعض فانى كما أعقل امتياز ماهية الحركة يمنة من ماهية الحركة يسرة قبل دخولهما فى الوجود كذلك اعقل امتياز وجود احدى الحركتين عن وجود الاخرى قبل دخولهما فى الوجود فلو اقتضى العلم بامتياز الماهيات تحققها فى العدم لاقتضى العلم بامتياز هذه الوجودات تحققها فى العدم وذلك باطل بالاتفاق ولان الوجود مناقض للعدم والجمع بينهما محال ورابعها انا نعقل ماهية التركيب والتأليف قبل دخولها فى الوجود وهذه الماهية يمتنع تقريرها فى العدم لان التأليف عبارة عن اجتماع الاجزاء وتماسها على وجه مخصوص وذلك يمتنع تقريره حال العدم بالاتفاق واذا كان كذلك استحال أن يتقرر ماهية التأليف حال العدم ثم انا نتصورها قبل وجودها ونميز بينها وبين سائر الماهيات وكذلك نعقل المتحركية والساكنية قبل حصولهما مع أنهما من قبيل الاحوال ولا حصول لهما فى العدم فثبت بهذه الوجوه أن التميز الذهنى لايستدعى تحقق الماهيات خارج الذهن (١) ثم انك ان أردت تضييق الكلام على الخصم فقل ما الذى تعنى بكون المعدوم معلوما ان عنيت به ذلك الضرب من الامتياز الذى تجده فى تصور الممتنعات والمركبات والاضافيات فذلك مسلم لكنه لايقتضى تقرر الماهيات فى العدم بالاتفاق وان عنيت به أمرا وراء ذلك فلابد من افادة تصوره ثم اقامة الحجة عليه فانا من وراء المنع فى المقامين (٢) وأما قوله المعدوم مقدور والمقدور متميز فضعيف لان المقدور

(١) أقول حاصل ما أورده من حججهم على أن المعدوم ثابت هو استدلالهم فى الحجة الاولى بالتميز على الثبوت واثبات التميز فى العلم والقدرة والارادة حال كون المعلومات والمقدورات والمرادات معدومة وادعاء ان التميز يقتضى الثبوت بالضرورة وفى الحجة الثانية بأن الامكان مقابل الامتناع والامتناع غير ثابت فمقابله ثابت وهذه الحجة ليست مرضية عندهم فانهم لايقولون بثبوت الامكان والامتناع ومقابلهما وحاصل الجواب المعارضة باثبات التميز فى الممتنعات والممكنات والاحوال كالوجود والتركيب والمتحركية والساكنية وهم لايقولون بثبوتها ثم ذكر أن هذه التميزات ذهنية وهى لاتستدعى ثبوتا خارجيا

(٢) أقول هذا تأكيد للمعارضة وبيان عدم الفرق بين مايقر به ويدعى ثبوته وبين مالايقر به من المعدومات المتميزة فى الذهن

فيمتنع كونه محلا للحوادث

﴿المسئلة الثامنة﴾

فى أن الاتحاد على الله تعالى محال ودليله ان أحد الشيئين اذا اتحد بالآخر فان بقيا فى هذه الحالة فهما اثنان لا واحد وان عدما كان الموجود غيرهما وان عدم أحدهما دون الثانى امتنع الاتحاد لان المعدوم لايكون عين الموجود

﴿المسئلة التاسعة﴾

الالم واللذة على الله تعالى محال لان المعقول من الالم هو الحالة الحاصلة عند تغير المزاج الى الفساد ومن اللذة هو الحالة الحاصلة عند صلاح المزاج فمن كان متعاليا عن الجسمية كان هذا محالا فى حقه ولان اللذة لو صحت عليه لكان طالبا لتحصيل الملتذ به فان قدر عليه فى الازل لزم ايجاد الحادث فى الازل وان لم يقدر عليه لكان متألما فى الازل بسبب فقدان الملتذ به وهو محال

﴿المسئلة العاشرة﴾

ذهب أبو على بن سينا الى أنه لاحقيقة لله تعالى الا الوجود المقيد بقيد كونه غير عارض للماهية وهذا باطل لوجهين الاول انه

اما أن يكون ثابتا في العدم أو لا يكون فان كان ثابتا لم يكن للقدرة فيه تأثير البتة لأن اثبات الثابت محال واذا كان كذلك استحال أن يكون مقدورا وان لم يكن ثابتا كان ذلك اعترافا بأن المقدور غير ثابت وحينئذ لا يمكنكم الاستدلال بكونه مقدورا على كونه ثابتا وهذا هو الجواب عن قولهم المعدوم مراد وكل مراد ثابت (١) والجواب عن الحجة الثالثة أن المحكوم عليه بكونه ممكنا اما أن يكون ثابتا في العدم أولا يكون والأول باطل لأن عندكم الذوات المعدومة يمتنع عليها التغير والخروج عن الذاتية فلا يمكن جعل الامكان صفة لها وان كان الثاني كان الامكان وصفا لما ليس بثابت في العدم وحينئذ لا يمكنكم الاستدلال بالامكان على كون الممكن ثابتا في العدم والله الموفق (٢) ﴿تفصيل أقوال الفلاسفة والمعتزلة في المعدومات﴾ زعم أبو يعقوب الشحام وأبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم وأبو الحسين الخياط وأبو عبد الله البصري وأبو اسحق ابن عياش والقاضي عبد الجبار بن أحمد وتلامذته أن المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات وأعيان وحقائق وان تأثير الفاعل ليس في جعلها ذوات بل في جعل تلك الذوات موجودة واتفقوا على أن تلك الذوات متباينة بأشخاصها واتفقوا على أن الثابت من كل نوع من تلك المعدومات عدد غير متناه أما الفلاسفة فقد اتفقوا على أن الممكنات ماهياتها غير وجوداتها واتفقوا على انه يجوز تعري تلك الماهيات عن الوجود الخارجي فانا قد نعقل المثلث وان لم يكن له وجود في الخارج وهل يجوز تعريها عن الوجودين معا الخارجي والذهني نص ابن سينا في المقالة الاولى من إلهيات الشفاء على انه يجوز ومنهم من لم يجوز واتفقوا على ان تلك الماهيات لا توصف بأنها واحدة أو كثيرة لان المفهوم من الوحدة والكثرة مغاير للمفهوم من السواد فاذا اعتبرنا السواد فقط في هذه الحالة لا يمكن الحكم عليها بالوحدة والكثرة والا فقد اعتبرنا مع السواد غيره وذلك يناقض قولنا انا لم نعتبر الا السواد فقط بل الماهية لا تنفك عن الوحدة والكثرة واتفقوا على أن الماهيات غير مجعولة لأن كل ما يجب بالغير يجب ارتفاعه عند ارتفاع ذلك الغير فلو كان كون السواد سوادا بالغير لزم عند ارتفاع ذلك الغير أن لا يبقى السواد سوادا لكن القول بأن السواد لا يبقى سوادا محال لان المحكوم عليه هو السواد والمحكوم به انه ليس بسواد والمحكوم عليه لا بد من تقرره عند حصول المحكوم به فيلزم أن يكون سوادا حال ما لا يكون سوادا وهو محال اما المعتزلة فقد اتفق القائلون منهم بالذوات المعدومة على انها بأسرها متساوية في كونها ذوات وان الاختلاف بينها ليس الا بالصفات ثم اختلفوا فذهب الجمهور منهم الى انها موصوفة بصفات الاجناس ومرادهم منها أن ذوات الجواهر موصوفة بصفة الجوهرية وذات السواد موصوفة بصفة السوادية وهلم جرا وزعم ابن عياش ان تلك الذوات عارية عن جميع الصفات والصفات لا تحصل الا زمان الوجود ثم القائلون بالصفات زعموا ان صفات الجواهر اما أن تكون عائدة الى الجملة وهي الحياة وكل ما كان مشروطا بها أو الى الافراد وهي اما في الجواهر أو في الاعراض أما الجواهر فقد أثبتوا لها صفات أربعة احدها الصفة الحاصلة حالتي العدم والوجود وهي الجوهرية

(١) أقول انه يقول أثر القدرة والارادة في المعدوم الثابت هو جعله موصوفا بالوجود الذي هو أمر وراء الثبوت وانت ما أبطلت ذلك فان قلت اني أعلم أن الوجود هو الثبوت بالبديهة فلم تقل في أول الباب ان دعواكم بأن المعدوم شيء باطل بالبديهة واستريح من هذا التطويل

(٢) أقول قد مر انهم لا يقولون بذلك ولو قالوا لكان لهم ان يقولوا الامكان الثابت في العدم هو جواز اتصافه بالوجود بعد العدم ولا يلزم من ذلك خروجه عن الذاتية بل تغير من حيث يحصل له صفة ما ان لم يكن وأيضا لا يلزم من حمل النفي على الممتنع حمل الاثبات على الممكن ولا امكان كل ممكن ثابتا بل موجودا

واتفق على ان حقيقته غير معلومة للخلق وعلى ان وجوده المتقيد بالقيد السلبي معلوم والمعلوم غير ما هو غير معلوم الثاني أن الوجود ان اقتضى لنفس كونه وجودا أن يكون مجردا عن الماهية فكل وجود كذلك فهذه الماهيات الممكنة اما أن لا تكون موجودة أو يكون وجودها نفسها وذلك هو محال وان اقتضى أن يكون عارضا للماهية فكل وجود كذلك فوجود الله تعالى عارض للماهية وان لم يقتض لا هذا ولا ذاك لم يصر موصوفا باحد هذين القيدين الا بسبب منفصل فالواجب لذاته واجب لغيره وهذا محال حجته أنه لو كان وجوده صفة للماهية لافتقر ذلك الوجود الى تلك الماهية فيكون ذلك الوجود ممكنا لذاته واجبا لتلك الماهية لان العلة متقدمة بالوجود على المعلول فيلزم كون الماهية متقدمة بوجودها على وجودها وهو محال والجواب لم لا يجوز ان تكون الماهية من حيث هي هي موجبة لذلك الوجود كما ان الماهية من حيث هي هي قابلة للوجود

والثانية الوجود وهو الصفة الحاصلة بالفاعل والثالثة التحيز وهو الصفة التابعة للحدوث والصادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود والرابعة الحصول فى الحيز وهو الصفة المعللة بالمعنى قالوا وليس للجوهر الفرد صفة زائدة على هذه الاربعة فليس له بكونه أسود وأبيض صفة وكذا القول فى كل عرض غير مشروط بالحياة وأما الاعراض فالصفات العائدة الى الجملة غير معقولة فيها وأما العائدة الى الآحاد فعلته الصفة الحاصلة حالتى العدم والوجود والصفة الصادرة عنها عند الوجود صفة الوجود فهذا هو المذهب الذى استقر جمهورهم عليه وهو قول أبى على وأبى هاشم والقاضى عبد الجبار وأبى رشيد وابن متويه ومنهم من خالف هذا التفصيل فى مواضع أحدها ان أبا يعقوب الشحام وأبا عبد الله البصرى وأبا اسحق ابن عياش زعموا ان الجوهرية هى التحيز ثم اختلفوا بعد ذلك فزعم الشحام وأبو عبد الله ان ذات الجوهر كما انها موصوفة بالجوهرية فهى موصوفة بالتحيز ثم اختلفا فذهب الشحام الى ان الجوهر حال عدمه حاصل فى الحيز قبل الوجود وذهب أبو عبد الله الى ان الشرط فى كون المتحيز حاصلا فى الحيز هو الوجود فان الجوهر قبل وجوده موصوف بالتحيز ولكنه غير حاصل فى الحيز وزعم ابن عياش ان الجوهر حال العدم كما يمتنع اتصافه بالتحيز يمتنع اتصافه بالجوهرية فاهذا ثبت الذوات خالية عن الصفات وثانيها اختلفوا فى ان المعدوم هل له بكونه معدوما صفة فالكل أنكروه الا أبا عبد الله البصرى فانه قال به وثالثها اتفقوا على ان الجواهر المعدومة لا توصف بانها أجسام حال العدم الا أبا الحسين الخياط فانه قال به ورابعها اتفقوا على انه بعد العلم بان للعالم صانعا عالما قادرا حيا حكيما مرسلا للرسل يمكننا الشك فى انه هل هو موجود أولا الى أن يعرف ذلك بالدليل لانهم لما جوزوا اتصاف المعدوم بالصفة لم يلزم من اتصاف ذات الله تعالى بصفة العالمية والقادرية كونه موجودا فلابد من دلالة منفصلة واتفق الباقون من العقلاء على ان ذلك جهالة والالزم ان لا يعرف وجود الاجسام المتحركة والساكنة الا بالدليل وبالله التوفيق (١) ﴿المسئلة الثالثة﴾ الذى نقول به انه لا واسطة بين الموجود والمعدوم خلافا للقاضى وامام الحرمين أولا منا وأبى هاشم وأتباعه من المعتزلة فانهم أثبتوا واسطة سموها بالحال وحدوها بانها صفة لموجود لا يوصف بالوجود ولا بالعدم لنا ان البديهة حاكمة بان كل ما يشير العقل اليه فاما أن يكون له تحقق بوجه من الوجوه واما أن لا يكون فالاول هو الموجود والثانى هو المعدوم وعلى هذا لا واسطة بين القسمين الا ان يفسروا الموجود والمعدوم

(١) أقول هذا نقل المذاهب وليس فيه موضع بحث والقائلون بأن الماهيات غير مجعولة لم يقولوا بانها غير مبدعة بل قالوا اذا فرضت ماهية فكونها تلك الماهية لا يكون بجعل جاعل وهذه ضرورة تلحقها بعد فرضها تلك الماهية وقول المعتزلة ان تأثير الفاعل ليس فى جعل الذوات ذواتا ليس هكذا لانهم يجعلون الذوات المعدومة ثابتة فى الازل من غير تأثير فاعل ولما جعلوا الذوات متساوية فى الذاتية احتاجوا الى اثبات صفات الاجناس والا فكان الكل نوعا واحدا والاعراض المشروطة بالحياة هى الاعتقادات والظنون والانظار والقدر والشهوات والنفارات والآلام والارادات والكراهات وهى مع الحياة عشرة والموت عند أبى على أيضا منها والتحيز هى الصفة المختصة بالجواهر التى لاجلها يحتاج الى حيز وتقتضيها الجوهرية وهى مشروطة بالوجود اما الكائنية المعللة بالحصول فى الحيز ككون الجوهر متحركا أو ساكنا أو مجتمعا أو متفرقا وهى معللة بالاكوان التى هى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق بشرط الوجود والاتصاف بالوجود يكون بالفاعل وللاعراض بدل التحيز والحصول فى الحيز صفة واحدة لاجلها يحتاج الى محل وادلة كل قوم منهم والكلام فيها وعليها كثيرة لكنها قليلة الفائدة فلنعرض عنها

فى الممكنات
﴿المسئلة الحادية عشر﴾ قد يجوز أن يخالف شئ شيأ لنفس حقيقته المخصوصة لا لأمر زايد والدليل عليه وجهان أحدهما انهما لو اختلفا لاجل الصفتين فالصفتان ان لم يختلفا لم يوجبان مخالفة الذاتين وان اختلفتا لصفة أخرى لزم التسلسل وان اختلفتا لذاتيهما فهو المطلوب الثانى ان تلك الصفة مخالفة لتلك الذات والالم يكن كون الصفة صفة أولى من كون الذات صفة وبالعكس اذا ثبت هذا فنقول ذات الاله مخالفة لسائر الذوات لعين ذاته المخصوصة اذ لو كانت ذاته مساوية لسائر الذوات لكان اختصاص تلك الذوات المعينة بتلك الصفة المعينة اما أن لا يكون لامر فيلزم وقوع الممكن لا لمرجح أو لامر آخر على سبيل الدور وهو محال أو على سبيل التسلسل وهو أيضا محال ولما بطلت الاقسام الثلاثة وجب أن تكون تلك المخالفة لنفس الذات المخصوصة

(الباب الرابع)
فى صفة القدرة والعلم وغيرهما وفيه مسائل

غير ما ذكرناه وحينئذ يصير الاحتمالات الواسطة على ذلك التأويل ويصير البحث لفظيا (١) احتجوا بأمرين الحجة الاولى وقد دللنا على ان الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات ولا شك ان الموجودات مخالفة بماهياتها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فوجود الاشياء مغاير لماهياتها ثم ذلك الوجود اما ان يكون معدوما أو موجودا أو لا معدوما ولا موجودا والاول محال لان الموجودية مناقضة للمعدومية والشئ لا يكون عين نقيضه والثانى محال اذ لو كان الوجود موجودا لكان مساويا فى الوجودية للماهيات الموجودة ولا شك فى انه مخالف لها بوجه ما وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالوجودية المشتركة بين الوجود وبين الماهيات الموجودة مغايرة لخصوص ماهية الوجود التى بها الامتياز فيكون للوجود وجود آخر ويلزم التسلسل وذلك محال وثبت ان الوجود لا موجود ولا معدوم (٢) الحجة الثانية الماهيات النوعية مشتركة فى الاجناس وذلك يوجب القول بالحال (٣) بيان الاول من وجوه أحدها ان السواد والبياض اشتركا فى اللونية وليس الاشتراك فى مجرد الاسم لانا لو سمينا السواد والحركة باسم واحد ولم نضع للسواد والبياض اسما واحدا لكنا نعلم بالضرورة ان بين السواد والبياض من المجانسة ما ليس بين السواد والحركة ولذلك فان الاشتراك اللفظى لا يكون مطردا فى اللغات بأسرها وهذا النوع من الاشتراك معلوم لكل العقلاء وثانيها ان العلوم المتعلقة بالمعلومات المتغايرة مختلفة ثم انا نحد العلم بحد واحد يندرج فيه العلم بالقديم والعلم بالمحدث والعلم بالجوهر والعلم بالعرض والحد ليس هو اللفظ بل المعنى فعلمنا ان العالمية وصف مشترك فيه بين هذه الماهيات المختلفة وثالثها انا نقول الممكن اما جوهر واما عرض فلولا ان العرضية وصف واحد والا لم يكن التقسيم منحصرا كما ان قولنا الممكن اما جوهر واما سواد واما بياض ليس تقسيما منحصرا بيان الثانى انه اذا ثبت ان هذه الماهيات مشتركة من بعض الوجوه ومختلفة من وجوه أخر فالوجهان اما ان يكونا موجودين أو معدومين أو لا موجودين ولا معدومين فالاول باطل والا لزم قيام العرض بالعرض والثانى باطل لانا نعلم بالضرورة ان هذه الامور ليست أعداما صرفا فبقى الثالث وهو المطلوب والجواب عن الاول ان الكلام

---

(١) أقول القسمة لكل ما يشير اليه العقل الى ما له تحقق والى ما ليس له تحقق هو القسمة الى الثابت والمنفى وهم لا يخالفون فى ذلك ولا يثبتون بين الثبوت والنفى واسطة لكنهم يقولون ان الوجود أخص من الثبوت والموجود كل ذات لها صفة الوجود والصفة لا يكون لها ذات لاجرم لا تكون موجودة ولا معدومة ومن ههنا ذهبوا الى القول بالواسطة فانهم يعنون بالذات والشئ كل ما يعلم أو يخبر عنه بالاستقلال وبالصفة كل ما لا يعلم الا بتبعية الغير وكل ذات اما موجودة أو معدومة والمعدوم يقال على كل ذات ليس لها صفة الوجود ويجوز أن يكون لها غير تلك الصفة كصفات الاجناس عند من يثبت المعدومات والحد الذى أورده يختل عندهم بذلك والحق أن الخلاف فى هذه المسئلة راجع الى تفسير هذه الالفاظ

(٢) أقول هذه حجة عامة لهم من غير أن يرضوا باطلاق الموجود والمعدوم عندهم ليسا بمتناقضين فان طرفى النقيض يجب أن يقسما الاحتمالات وعندهم الممتنع ليس بموجود ولا معدوم والحال ليس بموجود ولا معدوم فقوله الموجودية مناقضة للمعدومية والشئ لا يكون عين نقيضه لا يوافق أصولهم والصواب أن يقال الموجود والمعدوم لا يجتمعان لان الذات الموصوفة بالوجود لا تكون غير موصوفة بالوجود ولا يكون موجودا لان الصفة لا تكون لها ذات موصوف بالوجود

(٣) أقول اصطلاحهم فى الجنس والنوع على عكس اصطلاح المنطقيين فانهم يسمون الاعم نوعا والاخص جنسا فان النوع فى اللغة الاختلاف والتجانس التماثل

﴿المسئلة الاولى﴾ قد ثبت أن الله تعالى مؤثر فى وجود العالم فاما أن يؤثر فيه على سبيل الصحة وهو الفاعل المختار أو على سبيل الوجوب وهو الموجب بالذات فنقول القول بالموجب بالذات باطل لوجوه الحجة الاولى أنه لو كان تأثيره فى وجود العالم على سبيل الايجاب لزم أن لا يتخلف العالم عنه فى الوجود فيلزم اما قدم العالم واما حدوثه وهما باطلان فوجب أن لا يكون موجبا بالذات الحجة الثانية انا بينا أن الاجسام بأسرها متساوية فى تمام الماهية فوجب استواؤها فى قبول جميع الصفات وقد دللنا على أنه تعالى ليس بجسم ولا حال فى الجسم واذا كان كذلك كانت نسبة ذاته الى جميع الاجسام على السوية فوجب استواء الاجسام بأسرها فى جميع الصفات والتالى باطل فالمقدم مثله الحجة الثالثة لو كان موجبا بالذات لكان اما أن يوجب معلولا واحدا أو معلولات كثيرة والاول باطل والا لوجب أن يصدر عن ذلك الواحد واحدا آخر وكذا القول

فى ان الوجود هل هو وصف مشترك فيه أم لا فقد تقدم ذكره والآن نساعد عليه ونقول لم لا يجوز ان يكون الوجود موجودا قوله لانه لو كان موجودا لكان مساويا للماهيات الموجودة فى الموجودية ومخالفا لها فى خصوصياتها قلنا التسلسل انما يلزمه ان لو اشتركا فى وجه ثبوتى واختلفا فى وجه آخر ثبوتى أما اذا كان الاختلاف فى أمر عدمى لم يلزم التسلسل بيانه هو ان الوجود يشارك الماهيات الموجودة فى الموجودية ويخالفها بقيد عدمى وهو ان الوجود وحده وان كان موجودا لكن ليس معه شئ آخر والماهية الموجودة وان كانت موجودة لكن لها مع مسمى الموجودية أمر آخر وهو الماهية واذا كان الامر كذلك لا يلزم ان يكون الوجود موجودا بوجود آخر بل يكون موجوديته عين ماهيته وعلى هذا التقدير ينقطع التسلسل ثم قالت النفاة رأينا حاصل أدلة مثبتى الاحوال على اختلافها راجعا الى حرف واحد وهو ان الحقائق مختلفة بخصوصياتها ومشتركة فى عموماتها وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف ثم بينوا ان ذلك ليس بموجود ولا معدوم فاثبتوا الواسطة قالوا وهذا يقتضى ان يكون للحال حال آخر الى غير النهاية لان هذه الاحوال التى بينوها لا شك انها مخالفة فى خصوصياتها ومتساوية فى عموم كونها حالا وما به المشاركة غير ما به التمايز فيلزم ان يكون للحال حال الى غير النهاية أجاب المثبتون من وجهين الاول وهو الذى عليه تعويل الجمهور ان الحال لا يوصف بالتماثل والاختلاف والثانى التزام التسلسل فقالت النفاة أما الاول فضعيف جدا لان كل أمرين يشير العقل اليهما فاما ان يكون المتصور من أحدهما هو المتصور من الآخر أو لا يكون والاول هو المثل والثانى هو المخالف فعلمنا ان القول باثبات أمرين لا يوصفان بالتماثل والاختلاف جهالة أما الثانى وهو التزام التسلسل فباطل لانا متى جوزناه انسد علينا ابطال حوادث لا أول لها وانسد باب اثبات الصانع القديم وكل ذلك جهالة هذا محصل كلام الفريقين والذى أقوله ان ذلك الالزام غير وارد على القائلين بالحال لانا بينا ان السواد والبياض مثلا يشتركان فى الموجودية ويختلفان فى السوادية والبياضية وعلمنا ان ما به الاشتراك وما به الامتياز لا يجوز ان يكونا سلبيين لاجرم أثبتنا أمرين ثابتين أحدهما كونه سوادا والآخر وجوده اما الموجودية والسوادية فهما يختلفان بحقيقتهما ويشتركان فى الحالية لكن الحالية ليست صفة ثبوتية لانه لا نعنى بالحال الا ما لا يكون موجودا ولا معدوما واذا كان الاشتراك واقعا فى وصف سلبى لم يلزم ان يكون الحال صفة قائمة بالوجود فلم يلزم ان يكون للحال حال آخر فقد ظهر اندفاع الالزام عنهم مع ان الاولين والآخرين من مثبتى الاحوال كانوا عاجزين عن دفعه فالحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله وأما الجواب عن الحجة الثانية ان يقول لم لا يجوز ان يكون ما به الاشتراك وما به الامتياز موجودين قوله يلزم منه قيام العرض بالعرض قلنا هذا أقرب الى العقل من اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم وتعويل النفاة فى دفع هذه الحجة على الزام ان يكون للحال حال آخر قد عرفت ضعفه (١) وللفلاسفة فى هذا الباب طريق آخر وهو أنهم قالوا الاجناس

(١) أقول الصفات المشتركة لا تخلو من أن تكون ثبوتية أو لا تكون والثبوتية لا تخلو اما أن تكون داخلة فى مفهومات ما يشترك فى تلك الصفات أو لا تكون والداخلة تكون كاللون الذى يشترك فيه السواد والبياض وتكون هى جزء من مفهوم السوادية والبياضية والجزء لا يكون عرضا قائما بالمركب فلا يلزم من اتصاف المختلفات بهما قيام العرض بالعرض وغير الداخلة كالعرض الذى يوصف به السواد والحركة والعرض هو عارض لهما غير داخل فى مفهومهما وعروض الشئ للشئ لا يكون قيام عرض بعرض ولا يلزم من كون صفة مشتركة عارضة لمختلفين قيامها بهما الا بدليل منفصل وأما الصفات السلبية فهى غير ثابتة ولا يلزم الاتصاف بهما قيام عرض بعرض وأما تزييف

في جميع المراتب فوجب ألا يوجد موجدان الا واحدهما علة للآخر وهو باطل والثانى باطل لان الفلاسفة أطبقوا على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد الحجة الرابعة لا شك أنا نشاهد فى العالم تغيرات مثل أن تقدم شيأ كان موجودا وعدم المعلول لابد وأن يكون لعدم علته وعدم تلك العلة لابد أن يكون أيضا لعدم علتها فهذه المعدومات عند الارتقاء تنتهى الى واجب الوجود لذاته فان كان تأثيره فى غيره بالايجاب لزم من عدم هذه الاحوال عدم ذاته وهذا محال فذلك محال واحتجوا بان كل ما لابد منه فى المؤثرية ان كان حاصلا لزم وجوب الاثر وان لم يكن ذلك المجموع حاصلا كان الاثر ممتنعا والجواب بشكل ما ذكرتموه بالحوادث اليومية

﴿المسئلة الثانية﴾

صانع العالم عالم لان أفعاله محكمة متقنة والمشاهدة تدل عليه وفاعل الفعل المحكم المتقن يجب أن يكون عالما وهو معلوم بالبديهة وأيضا انه فاعل بالاختيار والمختار هو الذى يقصد الى ايجاد النوع

والفصول

والفصول التي بها تتقوم الانواع البسيطة في الخارج موجودات في الاذهان لا في الاعيان فقيل لهم الحكم الذهني ان كان مطابقا للخارج عاد كلام مثبتي الحال والا فهو جهل ولا عبرة به وبالله التوفيق (١) ﴿التفريع على القول بالحال﴾ قالوا الثبوت الحالية للشيء اما أن يكون معللا بموجود قائم بذلك الشيء كالعالمية المعللة بالعلم أولا يكون كذلك كسوادية السواد والاول هو الحال المعلل والثاني الحال الغير المعلل واتفقوا على ان الموجودات متساوية في الذوات ومختلفة في هذه الاحوال وأما الوجود فزعم مثبتو الحال منا انه نفس الذات وزعمت المعتزلة انه صفة والقول باثبات كون المعدوم شيئا بناء على هذا والذي أختاره تفريعا على القول بالحال ان ذلك باطل لان الذوات لو كانت مشتركة سواء قلنا الوجود هو الذات على ما يقوله أصحابنا أو غيره على ما يقوله المعتزلة لصح على كل واحد منها ما صح على الآخر ضرورة استواء المتماثلات في كل اللوازم فكان يلزم صحة انقلاب القديم محدثا والجوهر عرضا وبالعكس (٢) وهو محال ولان اختصاص الذات المعينة بالصفة المعينة ان كان لا لامر فقد ترجح أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وهو محال وان كان لامر فذلك الامران كان ذاتا عاد البحث في اختصاصها دون سائر الذوات بصفة المرجحية وان لم يكن ذاتا كان صفة لذات فيعود البحث في اختصاص تلك الذات بها أما اذا جعلنا الخصوصية ذاتا وما به الاشتراك صفة اندفع الاشكال لان

قول المثبتين أن الحال لا يوصف بالتماثل والاختلاف فليس بوارد عليهم لانهم يقولون المثلان ذاتان يفهم منهما معنى واحد والمختلفان ذاتان لا يفهم منهما معنى واحد والحال ليس بذات ولا ذات ذات فلا يوصف بالتماثل والاختلاف بيانه ان الذات هي لا تدرك بالانفراد والحال لا تدرك بالانفراد فكيف يكون المدرك من كل حال هو المدرك من حال آخر اذا كان كل حال يدرك مع شيء آخر والمشترك ليس بمدرك بالانفراد حتى يحكم بأن المدرك من أحدهما هو المدرك من الآخر أو ليس وأنتم قلتم كل أمرين يشير العقل اليهما فاما أن يكون المتصور منهما واحدا أولا يكون والحال ليس بأمر يشير العقل اليه اشارة لا يكون الى غيره معه وأما دفع صاحب الكتاب الالزام غير مثبتي الاحوال أن الحال صفة سلبية لا يقتضي اشتراكا في أمر ثبوتي بين الاحوال فليس بدافع عنهم لانهم يقولون ان الحال سلب محض بل يقولون انه وصف ليس بموجود ولا معدوم مع انه ليس بمحال فاذا الحال يشتمل عندهم على معنى غير سلب الوجود والعدم يختص بتلك الامور التي يسمونها حالا وتشترك الاحوال فيه ولكونها غير مدركة بانفرادها لا يحكمون عليها بالتماثل والاختلاف وقد ظهر أن ذلك الدفع منهم لم يكن بمقتض لذلك البناء على فسه

(١) أقول الاجناس أو الفصول ليست بتصديقات انما هي تصورات مفردة ولا يجب فيما لا يشتمل على الحكم بمطابقة الخارج أن يكون مطابقا والا فكان جهلا وذلك أن الجهل المركب حكم على الواقع بخلاف الواقع وفي التصور المفرد لا يعتبر المطابقة ولا خلافها بل يعتبر فيما له أجناس وفصول ان يكون فيما له حيثيات يمكن للعقول تعقل الاجناس والفصول منهما ولذلك سلبان عن الواجب الوجود لامتناع أن يكون فيه حيثيتان وليس معنى الاشتراك الا أن يكون شيء واحد في الخارج موجودا في شيئين معا أو نصف منه في كل واحد منهما أو خارجا عنهما وهما متصفان به

(٢) أقول الذي اختاره بعد الفراغ من نقل المذاهب وهو ان الذوات لو كانت مشتركة لزم صحة انقلاب القديم محدثا والجوهر عرضا فوجب أن يكون الحيوانية المشتركة بين الانسان والفرس يستلزم صحة انقلاب الانسان فرسا وبالعكس وجوابه عن هذا جوابهم عما اختاره وأورده عليهم

المعين والقصد الى ايجاد النوع المعين مشروط بتصور تلك الماهية فثبت انه تعالى متصور لبعض الماهيات ولا شك ان الماهيات لذواتها تستلزم ثبوت أحكام وعدم أحكام وتصور الملزوم يستلزم تصور اللازم فيلزم من علمه تعالى بتلك الماهيات علمه بلوازمها وآثارها فثبت انه تعالى عالم

﴿المسئلة الثالثة﴾

أنكرت الفلاسفة كونه تعالى عالما بالجزئيات ولنا في ابطال قولهم وجوه الاول انه تعالى هو الفاعل لابدان الحيوانات وفاعلها يجب ان يكون عالما بها وذلك يدل على كونه عالما بالجزئيات الثاني ان العلم صفة كمال والجهل صفة نقص ويجب تنزيه الله تعالى عن النقائص الثالث ان كون الماهية موصوفة بالقيود التي صارت لاجلها شخصا معينا واقعا في وقت معين من معلولات ذات الله تعالى اما بواسطة أو بغير واسطة وعندهم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فوجب من علمه تعالى بذاته علمه بهذه الجزئيات احتجوا بانه لو علم كون زيد جالسا في هذا المكان ثم خرج

الاشياء المختلفة يجوز اشتراكها فى لازم واحد وأما الاشياء المتساوية فلا يجوز اختلافها فى اللوازم (١)

﴿تقسيم الموجودات﴾

الموجود اما ان يكون واجب الثبوت لذاته وهو الله تعالى واما أن يكون ممكن الوجود لذاته وهو كل ما عداه فان قيل الواجب لذاته يساوى سائر الموجودات فى أصل الوجود ويخالفها فى الوجوب ومابه الاشتراك غير مابه الامتياز فالوجود غير الوجوب ولاناندرك التفرقة بين قولنا موجود واجب وبين قولنا موجود موجود ولو كان الوجود هو الوجوب لما بقى الفرق واذا ثبت ان الوجود غير الوجوب فنقول اما ان لا يكون بينهما ملازمة أو يكون والاول محال والا لصح انفكاك كل واحد منهما عن الآخر فيمكن انفكاك ذلك الوجود عن الوجوب وكل ما كان كذلك استحال ان يكون واجبا لذاته وأيضا يمكن انفكاك الوجوب عن الوجود وذلك لان الوجود محال اذ الوجوب نعت الوجود ويستحيل حصول النعت دون المنعوت وأما الثانى وهو ان يكون بينهما ملازمة فمن المحال ان يكون كل واحد منهما مفتقرا الى الآخر لاستحالة الدور ومحال ان يكون الوجود مستلزما للوجوب والا فكل موجود واجب هذا خلف (٢) ولانه يلزم كون الوجوب معلولا وكل معلول ممكن لذاته واجب بعلته فقبل هذا الوجوب وجوب آخر الى غير النهاية وهو محال (٣) ومحال أن يكون الوجوب مستلزما للوجود لان الوجوب نعت الوجود وكيفيته فيكون مفتقرا اليه فلو كان الوجود مفتقرا اليه يلزم الدور وأنه محال ومحال ان يكونا معلولى علة لان تلك العلة اما أن تكون موصوفة بهما أو صفة لهما أو لا موصوفة ولا صفة والاول محال والا لكان ما ليس بموجود ولا واجب علة للوجوب

(١) أقول لهم أن يقولوا يلزمك فى الاجناس والفصول مثل ذلك بل فى الاشخاص التى تحت نوع واحد فانك ان جعلت الفصول والمشخصات ذواتا والحيوان والانسان لوازم لما كانت الحيوانية والانسانية جزء الماهية لانفسها فان اللوازم انما تلزم بعد تقدم الملزومات وأيضا مذهب كثير من المتكلمين ان المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر لا لمرجح فاذا يجوز أن الله تعالى خصص بعض الذوات بصفات من غير ترجيح هذا على قول من يقول ان الصفات لا توجد الامع الوجود وأيضا ثم عرفت أنه لا مرجح هنالك غاية ما فى الباب انك تقول لا دليل على ذلك ولا يجب من عدم معرفته عدمه وأصحاب هذه المذاهب لما فسروا الذات بما يصح أن يعلم ويخبر عنه لزمهم القول بأن الذوات مشتركة والحق ان صحة أنه يعلم ويخبر عنه من لوازم الذات أو عوارضه لا نفسها

(٢) أقول لو كان الوجود المشترك يدل على الموجودات بالتواطئ لزم من كونه مستلزما للوجوب فى موضع كون كل موجود مستلزماله وليس الامر كذلك فانه يدل عليها بالتشكيك والمعانى المشتركة على سبيل التشكيك لا يقتضى استلزام بعضها الشئ استلزام غير ذلك البعض لذلك الشئ مثلا نور الشمس يستلزم زوال العشى وسائر الانوار لا يقتضيه لكون النور بين نورها وبين سائر الانوار بالتشكيك

(٣) أقول لا يلزم من كون الوجوب لازما كونه معلولا والحق أن الوجوب والامكان والامتناع أمور معقولة تحصل فى العقل من اسناد التصورات الى الوجود الخارجى وهى فى أنفسها معلولات للعقل بشرط الاسناد المذكور وليست بموجودات فى الخارج حتى تكون علة للامور التى يسند اليها أو معلولا لها كما ان تصور زيد وان كان معلولا لمن يتصوره لا يكون علة لزيد ولا معلولا له وكون الشئ واجبا فى الخارج وهو كونه بحيث اذا عقله عاقل مسندا الى الوجود الخارجى لزم فى عقله معقول وهو الوجوب

زيد عن هذا المكان ان بقى ذلك العلم فهو الجهل وان لم يبق فهو التغير والجواب لم لا يجوز ان تعالى ان ذاته المخصوصة موجبة للعلم بكل شئ بشرط وقوع ذلك الشئ فعند حصول كل واحد من الاحوال تقتضى ذاته المخصوصة العلم بتلك الاحوال

﴿المسئلة الرابعة﴾

انه تعالى عالم بكل المعلومات لانه تعالى حى والحى لا يمتنع كونه عالما بكل واحد من المعلومات والموجب لكونه عالما هو ذاته المخصوصة اما بغير واسطة أو بواسطة واذا كان كذلك لم تكن ذاته المخصوصة باقتضاء العلم ببعض المعلومات أولى من اقتضاء العلم بسائر المعلومات فلما اقتضى العلم بالبعض وجب ان يقتضى العلم بالكل وهو المطلوب

﴿المسئلة الخامسة﴾

انه تعالى قادر على كل الممكنات والدليل عليه ان المصحح للمقدورية هو الجواز لانا لو رفعناه لبقى أما الوجوب أو الامتناع وهما يمنعان من المقدورية والجواز مفهوم واحد بين جميع الجائزات فلاجله صح فى البعض ان يكون مقدورا لله تعالى قائم فى جميع الجائزات وعند

والوجود الممكن كون ما ليس بموجود ولا واجب علة للوجوب والوجود محال لان ما ليس بموجود فهو معدوم فيكون المعدوم علة للوجوب والوجود هذا خلف ولانه يلزم كون الوجوب معلولا وهو محال على ما تقدم والثاني محال والا عاد الاشكال في كيفية ذلك اللزوم والثالث محال لانه يلزم أن يكون الموجود الواجب لذاته مفتقرا الى علة منفصلة وهذا خلف (١) لا يقال الوجوب سلبي لانا نقول انه يتأكد الوجود به والشيء لا يتأكد بنقيضه ولانه يقتضي اللاوجوب الذي هو عدمي لكونه محمولا على المعدوم فيكون الوجوب وجوديا سلمنا كونه سلبيا لكن يستحيل أن يكون المقتضي للوجود هو الوجوب لامتناع كون العدم مقتضيا للوجود ولانه عكس والا كان كل موجود واجبا والجواب انه بناء على كون الوجود مشتركا بين الواجب والممكن وهو باطل على ما تقدم (٢) ﴿خواص الواجب لذاته وهي عشرة﴾ ﴿مسئلة﴾ الشيء الواحد لا يكون واجبا لذاته ولغيره معا لان ما بالغير يرتفع بارتفاع الغير وما بالذات لا يرتفع بارتفاع الغير والجمع بينهما محال ﴿مسئلة﴾ الواجب لذاته لا يتركب عن غيره لان كل مركب محتاج الى جزئه وجزؤه غيره وكل مركب محتاج الى غيره ممكن لذاته ولا شيء من الممكن لذاته واجب لذاته ﴿مسئلة﴾ الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره والا كان بينه وبين الجزء الآخر من المركب علاقة والواجب لذاته لا علاقة له بالغير (٣) ﴿مسئلة﴾ الواجب لذاته لا يكون وجوده زائدا على ماهيته لان ذلك الوجود إن كان مستغنيا عن تلك الماهية لم يكن صفة لها وان لم يكن مستغنيا كان ممكنا لذاته مفتقرا الى مؤثر وذلك المؤثر ان كان غير تلك الماهية كان الواجب لذاته واجبا بغيره وان كان تلك الماهية فهي حال ايجابها ذلك الوجود اما ان تكون موجودة أو لا تكون والاول محال لانها لو كانت موجودة بهذا الوجود كان الوجود الواحد شرط نفسه وان كانت بغيره كانت الماهية موجودة مرتين ثم الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وان لم تكن موجودة فهو محال لانا لو جوزنا كون المعدوم مؤثرا في الوجود لما امكنا الاستدلال

---

(١) أقول هذا كله انما يلزم على تقدير كون الوجود والوجوب موجودين في الخارج متباينين وذلك محال

(٢) أقول اذا كان الوجوب سلبيا لا يلزم منه أن يكون نقيضا للوجود وان السلبي هو سلب شيء عن شيء او سلب الشيء عن الوجود لا يكون حمل العدم عليه وأيضا ان كان الوجوب واللاوجوب نقيضين يعني يقتسمان جميع الاحتمالات والوجود والعدم كذلك وكان العدم محمولا على اللاوجوب لا يلزم أن يكون الوجود محمولا على الوجوب حملا كليا لانه من الجائز أن يكون بعض ما هو وجوب عدميا ايضا فان الممكن العام والممتنع نقيضان بالوجه المذكور والممتنع عدمي ولا يجب أن يكون كل ما هو ممكن بالامكان العام وجوديا بل بعضه وجودي وبعضه عدمي وهذا ما يستعمل في هذا الكتاب في مواضع وفيه غلط فاحش على ما تبين وعلى انا نشير من امثلة النقيض وشرائطه المذكورة في أكثر كتبه وقوله على تقدير كون الوجوب سلبيا يستحيل أن يكون المقتضي للوجود هو الوجوب لامتناع كون العدم مقتضيا للثبوت حمل السلبي عدما وكثير من الامور السلبية يقتضي أمرا وجوديا كما يجيء بيانه ثم حكم بان هذه الاعتراضات مبنية على كون الوجود مشتركا حكم غير صحيح

(٣) أقول لا أدري أي شيء معنى هذه العلاقة فان الواجب له علاقة العلية والمبدئية لغيره وان أراد بالتركيب الانضمام الى الغير فمثل قولنا الموجودات باسرها والواجب اطلاق الشامل للواجب بالذات وبالغير فهو جزء وان أراد أن يكون بينه وبين غيره تعلق وانفعال كما في الممتزجات فمحال عليه لانه لا ينفعل عن غيره

لاستواء في المقتضي يجب الاستواء في الاثر فوجب استواء جميع الممكنات في صحة مقدورية الله تعالى والمقتضي لحصول تلك القادرية ذاته المخصوصة وليس بان تقتضي ذاته حصول القدرة على البعض بأولى من البعض الآخر فوجب كونه تعالى قادرا على جميع الممكنات

﴿المسئلة السادسة﴾

جميع الممكنات واقعة بقدرة الله تعالى ويدل عليه وجوه الاول انا قد دللنا على ان كل ممكن يفرض فان الله تعالى قادر عليه ومستقل بايجاده فلو فرضنا حصول سبب آخر يقتضي ايجاده فحينئذ قد اجتمع على ذلك الاثر الواحد سببان مستقلان وذلك محال من وجهين أحدهما ان قدرة الله تعالى أقوى من ذلك الآخر فاندفاع ذلك الآخر بقدرة الله تعالى اولى من اندفاع قدرة الله تعالى بذلك الآخر والثاني انه اما ان يكون كل واحد منهما مؤثرا فيه أو لا يكون واحد منهما مؤثرا فيه أو يكون المؤثر فيه أحدهما دون الثاني والاول باطل لان الاثر مع المؤثر التام يكون واجب الوقوع وما يجب وقوعه

بقاء عليه الله تعالى على وجوده ولان تأثير المعدوم فى الموجود باطل بالبديهة لاعتراض لم لا يجوز ان يكون المؤثر فيه هو الماهية لا بشرط الوجود ثم لا يلزم من حذف الوجود عن درجة الاعتبار دخول العدم فيها لان الماهية من حيث هى لا موجودة ولا معدومة وهذا كما قالوا فى الممكن فان ماهيته قابلة للوجود لا بشرط وجود آخر والا وقع التسلسل ولم يلزم أيضا ان يكون القابل للوجود معدوما والا لزم كون الشئ الواحد فى الوقت الواحد موجودا معدوما معا ثم الذى يدل على ان وجود واجب الوجود زائد على ماهيته ان وجوده معلوم وماهيته غير معلومة والمعلوم غير ما ليس بمعلوم (١) ﴿مسئلة﴾ الواجب لذاته لا يجوز ان يكون وجوبه زائدا عليه اذ لو كان زائدا فان كان الوجوب مستتبعا للوجود لكان الفرع أصلا للاصل وهو محال وان كان تابعا لزم ان يكون ممكنا لذاته واجبا بغيره فيكون الوجوب بالذات ممكنا بالذات فيكون الواجب لذاته أولى ان يكون ممكنا لذاته وأيضا فوجوب ذلك الوجوب يكون لوجوب مؤثره على هذا التقدير فقبل هذا الوجوب وجوب آخر لا الى غاية ولزم التسلسل وهو محال فعورض بان الوجوب والامتناع كيفيات لانتساب الموضوعات الى المحمولات فهى لا محالة مغايرة للموضوعات والمحمولات وتابعة لها (٢) ﴿مسئلة﴾ الوجوب بالذات لا يكون مشتركا بين اثنين والا لكان هو مغاير المابه يمتاز كل واحد منهما عن الآخر فيكون كل واحد منهما مركبا عن مابه الاشتراك ومابه الامتياز فان لم يكن بين الجزئين ملازمة كان اجتماعهما معلول علة منفصلة هذا خلف وان كان بينهما ملازمة فان استلزمت الهوية للوجوب كان الوجوب معلولا لغيره هذا خلف وان كان الوجوب مستلزما للهوية فكل واجب هو هو فما ليس هو لم يكن واجبا فقيل عليه بناء على كون الوجود وصفا ثبوتيا وهو باطل والامكان داخلا فى الماهية أو خارجا وكلاهما باطلان على ما تقدم ولانه لو كان ثبوتيا لكان مساويا فى الثبوت كسائر الماهيات ومخالفا لها فى خصوصيته فوجوده غير ماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده ان كان واجبا كان للوجوب وجوب آخر الى غير النهاية وان لم يكن واجبا كان ممكنا والواجب لذاته أولى ان يكون ممكنا هذا خلف وأيضا فهو

---

(١) أقول هذا الاعتراض هو مذهبه الذى يدعيه فى سائر كتبه ولاشك ان الماهية من حيث هى هى علة لصفة معقولة لها كما ان ماهية الاثنين علة لزوجيتها أما كونه من حيث هى هى علة لوجود أو لموجود فمحال لان بديهة العقل حاكمة بوجوب كون ما هو علة لوجود موجودا وليس كذلك فى قبول الوجود فان قابل الوجود يستحيل أن يكون موجودا والا فيحصل له ما هو حاصل له وأما الاستدلال على كون وجوده زائدا على ماهيته بأن وجوده معلوم وماهيته غير معلومة فغير صحيح لان وجوده المعلوم هو المشترك بينه وبين غيره وهو أمر معقول يقع عليه وعلى غيره بالتشكيك والذى هو غير معلوم هو وجوده الخارجى الخاص به القائم بذاته الذى لا يمكن أن يحمل على غيره والدليل على استحالة كون وجوده زائدا على ماهيته هو استحالة وقوع الكثرة فيه بوجه فان كل كثرة محتاجة الى مبادى فمبدأ المبادى لا يكون فيه كثرة بوجه من الوجوه أصلا

(٢) أقول جميع ما قاله فى الاستدلال والمعارضة مبنى على كون الوجوب أمرا موجودا عارضا للواجب وقد مر بيان ما هو الحق فيه واعتبر ما أورده فى المعارضة فان وجوب القضايا لا يكون جزءا من محمولاتها ولا من موضوعاتها بل يكون كيفية عقلية لانتساب محمولاتها الى موضوعاتها والكيفية العقلية لا تكون مستتبعة للامور الخارجية بل تكون تابعة لها ولا يلزم من كونها فى ذاتها ممكنة كون ما يتعلق به من الامور الخارجية ممكنا وفى عبارة صاحب الكتاب سهو فان الواجب أن يقول كيفيتان لانتساب المحمولات الى الموضوعات

استغنى عن غيره فكونه مع هذا يغنيه عن ذلك وكونه مع ذلك يغنيه عن هذا فيلزم انقطاعه عنهما معا حال استناده اليهما معا وهو محال والثانى أيضا باطل لان امتناع وقوعه باحدهما معلل بوقوعه بالثانى وبالضد فلو امتنع وقوعه بهما معا لزم وقوعه بهما معا وهو محال والثالث أيضا باطل لانه لما كان كل واحد منهما سببا مستقلا لم يكن وقوعه باحدهما اولى من وقوعه بالآخر ولا يمكن ان يقال ان أحدهما أقوى لانه لو صح هذا لكان الوقوع بقدرة الله تعالى أولى لانها أقوى وأيضا فالفعل الواحد لا يقبل القسمة والبعضية فالتأثير فيه لا يقبل التفاوت أيضا فامتنع ان يقال ان أحدهما أقوى

﴿المسئلة السابعة﴾

صانع العالم حى لانا قد دللنا على انه قادر عالم ولا معنى للحى الا الذى يصح ان يقدر ويعلم وهذه الصحة معناها نفى الامتناع ومعلوم ان الامتناع صفة عدمية فنفيها يكون نفيا للنفى فيكون ثبوتا فكونه تعالى حيا صفة ثابتة

﴿المسئلة الثامنة﴾

انه تعالى مريد لانا رأينا

بناء على كون التعين وصفا ثبوتيا زائدا وهو باطل على ما سيأتي ان شاء الله تعالى وأيضا فهو معارض بأن واجب الوجود مساو للممكن في الموجودية ومخالف له في الوجوب فوجوده ووجوبه متغايران ويعود التقسيم المذكور في أول الباب وقد عرفت هناك أنه لا جواب الا قولنا الوجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي فقط واذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يكون الوجوب بالذات مقولا على الواجبين بالاشتراك اللفظي فقط (١) ﴿مسئلة﴾ وقوع لفظ الواجب على الواجب بالذات والواجب بالغير بالاشتراك اللفظي والا فالوجوب بالذات مركب فيكون ممكنا ولان القدر المشترك ان كان غنيا عن الغير لم يكن تمام ماهية الوجوب بالغير عارضا للغير هذا خلف وان كان مفتقرا لم يكن تمام ماهية الوجوب بالذات غنيا عن الغير فعورض بأن مسمى الوجوب يمكن تقسيمه الى الواجب بالذات والى الواجب بالغير ومورد التقسيم مشترك بين القسمين لا محالة وللقائل أن يستدل على أن الوجوب ليس وصفا ثبوتيا بأنه لو كان وصفا ثبوتيا لكان اما أن يكون مقولا على الواجب بالذات والواجب بالغير بالاشتراك المعنوي أو بالاشتراك اللفظي وهما باطلان على ما تقدم فالوجوب ليس وصفا ثبوتيا (٢) ﴿مسئلة﴾ الواجب لذاته واجب من جميع جهاته اذ لو فرضنا

---

(١) أقول ان لزوم التركيب من تقدير كون الوجوب مشتركا بين اثنين كان الواجب أن يقتصر على ذلك لانه قد تبين أن كل مركب ممكن ثم قوله بعد ذلك فان استلزمت الهوية الوجوب كان الوجوب معلول الغير هذا خلف فيه نظر لان الخلف لو كان الواجب معلول الغير لولا الوجوب اما ان كانت هويته مستلزمة لوجوبه وكان وجوبه محتاجا الى هويته لم يلزم منه كون الهوية معلولا للغير بل يلزم منه كون الهوية غير واجبة بانفرادها انما تكون واجبة بصفة تقتضيها ذاتها ولو قال في الاول الوجوب صفة فهي غير واجبة بدون الموصوف بها فيكون معلول الغير حصل مقصوده والاعتراض عليه بكون الوجوب غير ثبوتي باطل على مذهبه فان نقيض اللاوجوب المحمول عليه العدم فالوجوب يكون محمولا عليه قوله وان لم يكن الوجوب واجبا كان ممكنا فالواجب لذاته أولى أن يكون ممكنا اعادة لما مضى وقد مر الكلام عليه والمعارضة بكون الواجب مساويا للممكن في الوجود فقد بينا أن اشتراكهما في الوجود ليس بالتواطؤ والمهرب الذي هرب اليه أخيرا ان الوجوب بالذات مقول على الواجبين بالاشتراك اللفظي لا ينجيه من هذه الحيرة فانه من غاية التحير لا يدري الى أي شيء يتأدى كلامه ولا يبالي بالتناقض ولا الالزام ما لا يخلصه من حيرته وكان من الواجب أن يقول كما قال غيره من الحكماء الواجب لذاته يستحيل أن يكون محمولا على اثنين لانه اما أن يكون ذاتيا لهما أو عرضيا لهما أو ذاتيا لاحدهما عرضيا للآخر فان كان ذاتيا لهما فالخصوصية التي بها امتاز كل واحد من الآخر لا يمكن أن يكون داخلا في المعنى المشترك والا لا امتياز فهو خارج فينضاف الى المعنى المشترك فان كان في كل واحد منهما كان كل واحد منهما ممكنا من حيث هو موجود ممتاز عن الآخر وان كان في أحدهما فهو ممكن وان كان عرضيا لهما أو لاحدهما فهو عرضي له لا يكون واجبا الا بقيد الواجب لذاته هو المعنى المشترك فقط لانا بينا أن المعنى المشترك لا يوجد في الخارج من حيث هو مشترك من غير تخصيص بل اشتراكه فانه قبل المخصص سارى وكل واحد منهما مختص بأنه ليس الآخر فاما بالغير لا يحصل الا بعد حصول الغير وحينئذ يكون كل واحد هو هو بعد حصول الغير فيكون ممكنا وفيه كفاية في هذا المطلوب

(٢) أقول لا يلزم من كون الوجوب مشتركا بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير كون الوجوب بالذات لا يفتقر الى فاعل غير الذات اما الوجوب بالغير فيفتقر فاعله الى انضياف فاعل الغير والى فاعل الوجوب ثم لو كان الوجوب الذي هو أمر يحصل في العقل عند استناد متصور الى الوجود الخارجي

الحوادث يحدث كل واحد منها في وقت خاص مع جواز حدوثه قبله أو بعده فاختصاصه بذلك الوقت المعين لا بد له من مخصص وذلك المخصص ليس هو القدرة لان القدرة تأثيرها في الايجاد وهذا لا يختلف باختلاف الاوقات ولا العلم لان العلم يتبع المعلوم وهذه الصفة مستتبعة وظاهر ان الحياة والسمع والبصر والكلام لا يصلح لذلك فلا بد من صفة أخرى وهي الارادة فان قالوا كما ان القدرة صالحة للايجاد في كل الاوقات فكذلك الارادة صالحة للتخصيص في كل الاوقات فان افتقرت القدرة الى مخصص زائد فلتفتقر الارادة الى مخصص زائد فنقول المفهوم من كونه مخصصا مغاير للمفهوم من كونه مؤثرا فوجب التغاير بين القدرة والارادة

﴿المسئلة التاسعة﴾

انا اذا علمنا شيئا ثم أبصرناه وجدنا بين الحالتين تفرقة بديهية وذلك يدل على أن الابصار والسمع مغايران للعلم وقال قوم انه لا معنى للرؤية الا

اتصافه بأمر ثبوتي أو سلبي لا يكفي في تحققه ذاته لتوقف حصول ذلك الامر له أو انتفائه عنه على حضور أمر خارجي أو عدمه فذاته موقوفة على حضور ذلك الحصول أو الانتفاء والموقوف على الموقوف على الغير موقوف على حضور ذلك الغير فالواجب لذاته موقوف على الغير فيكون ممكنا لذاته هذا خلف وهذه الحجة لا تمشي الا بنفي كون الاضافات أمورا وجودية في الاعيان (١) ﴿مسئلة﴾ الواجب لذاته لا يصح عليه العدم اذ لو صح لكان وجوده متوقفا على عدم سبب عدمه والمتوقف على الغير ممكن بالذات (٢) ﴿مسئلة﴾ الواجب لذاته يجوز أن تعرض له صفات تستلزمها ذاته فيكون الوجوب الذاتي حصة لتلك الهوية فقط وسائر النعوت واجبة لوجوب تلك الهوية وتكون الوحدة حصة لتلك الهوية من حيث هي هي وان كانت اذا أخذت مع الوحدة لم يبق واحدة (٣)

(خواص الممكن لذاته)

﴿مسئلة﴾ الممكن لذاته هو الذي لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه من حيث هو محال فان قيل القول بالامكان ممتنع من وجوه الاول ان وجود السواد مثلا اما أن يكون عين كونه سوادا أو غيره فان كان الاول كان قولك السواد يصح أن يكون موجودا أو يصح أن يكون معدوما

مركبا لم يلزم منه تركيب المسند اليه كما لا يلزم من كونه محتاجا الى موصوف به كون الموصوف به محتاجا الى غيره وأيضا الامتناع أيضا مشترك بين الامتناع بالذات والامتناع بالغير ولا يجب من تركبه تركب في الممتنع لذاته الذي يكون منفيا محضا وقوله في الوجه الثاني القدر المشترك ان كان غنيا عن الغير لم يكن تمام ماهية الوجوب بالغير عارضا للغير هذا خلف فيه نظر لانه لا يلزم منه الخلف فان من استغناء الجزء لا يلزم استغناء المركب بل انما يلزم من افتقار الجزء افتقار المركب والمعارضة التي أوردها حجة على الاشتراك المعنوي في الوجوب واستدلاله على كون الوجوب غير ثبوتي باطل لما مر

(١) أقول هذه المسئلة هي المعركة بين المتكلمين والفلاسفة لانه يقتضي كون الواجب واجبا من جهة الفاعلية فيكون فعله قديما والمتكلمون لا يسلمون هذا وقوله اذا فرضنا اتصافه بأمر موقوف على أمر خارجي فذاته موقوفة على الغير ليس بصحيح لان توقف أمر متعلق بالواجب وغير الواجب لا يوجب توقف الواجب على غير الواجب بل لا يوجب الا توقف ذلك الامر على غير الواجب والاضافات والسلبيات كلها كذلك وهم يقولون باتصافه بهما فاذا ليس مرادهم من قولهم الواجب لذاته واجب من جميع جهاته هذا بل المراد انه واجب من جميع جهات يتعلق به وحده ولا يتوقف على الغير ككونه مصدرا ومبدأ لا ككون الغير صادرا عنه ومتأخرا منه فان بين الاعتبارين فرقا

(٢) أقول الصواب فيه أن يقال لا يصح عليه العدم لان وجوده واجب لذاته وما ذكره ليس بصواب لان عدم واجب الوجود ممتنع لذاته لا لغيره وتعليله بعدم توقف وجوده على عدم سبب عدمه تعليل ماهية الشئ لذاته بعلة غير ذاته

(٣) أقول هذا ممتنع عند الحكماء لانهم يقولون الواحد لا يكون من حيث هو واحد مصدرا لا كثر من واحد وقوله وسائر النعوت واجبة لوجوب تلك الهوية معناه ان صفاته المتكثرة ممكنة لذواتها والواحد لا يكون الا لذات مع انها مع الوحدة لا تكون أيضا واحدة ومع الصفات تكون كثيرة وهذا ليس مما ذهب اليه الحكماء ولا المتكلمون الا الاشاعرة كما سيجئ شرحه وقوله الوحدة حصة لتلك الهوية واذا أخذت مع الوحدة لم يبق واحدة يجري مجرى قول من يقول اذا علم الانسان الواحد كان ذلك الواحد مع علمه به اثنين فان الوحدة هي تعقل العقل لعدم انقسام تلك الهوية

الحدقة بسبب ارتسام صورة المبصر فيها ولا معنى للسمع الا تأثر الصماخ بسبب وصول تموج الهواء اليه وهذا باطل لوجوه اما الاول فلانا نرى نصف كرة العالم على غاية عظمها وانطباع العظيم في الصغير محال ولانا نرى الاطوال والعروض وارتسام هذه الابعاد في نقطة الناظر محال واما الثاني فلانا اذا سمعنا صوتا علمنا جهته وذلك يدل على انا أدركنا الصوت في الخارج ولانا نسمع كلام الانسان من وراء الجدار ولو كنا لا نسمع الكلام الا عند وصوله الينا وجب أن لا نسمع الحروف من وراء الجدار لان ذلك التموج الواصل الى الجدار لم يبق على شكله الاول فيثبت بما ذكرنا أن الابصار والاسماع نوعان من الادراك مغايران للعلم واذا ثبت هذا فنقول الدلائل السمعية دالة على كونه تعالى سميعا بصيرا والعقل أيضا يقوي ذلك لما ان هذين النوعين من الادراك من صفات الكمال ويجب وصف الله تعالى بكل الكمالات فوجب علينا اثبات هذه الصفات الا أن يذكر الخصم دليلا عقليا يمنع

جار مجرى قولنا الوجود يصح أن يكون موجودا وأن يكون معدوما لكن قولنا يصح أن يكون موجودا باطل لان الوجود الذي جعلناه موضوعا والذي جعلناه محمولا ان كان واحدا كان ذلك اضافة الشيء الى نفسه بالامكان وهو محال وان لم يكن واحدا لزم كون الشيء الواحد موجودا مرتين واما قولنا الوجود يصح أن يكون معدوما فباطل أيضا لانه اذا حكم على أمر بانه يصح اتصافه بأمر آخر فذلك يستدعي امكان تقرر الموصوف مع الوصف والوجودية لا يعقل تقررها مع المعدومية فيستحيل أن يكون المحكوم عليه بصحة العدم نفس الوجود وان كان الحق هو الثاني كان قولنا السواد يمكن أن يكون موجودا يرجع حاصله الى أن المعدوم يمكن أن يصير موصوفا بالوجود وذلك محال على ما تقدم ولانه اذا كان الوجود غير الماهية فالموصوف بالامكان اما الوجود واما الماهية واما موصوفية الماهية بالوجود وأي واحد من هذه الثلاثة فرض الامكان صفة له فذلك الموصوف بالامكان اما أن يكون مفردا أو مركبا فان كان الحكم عليه بالامكان يرجع الى تلك الماهية المفردة لكان معنى الحكم عليها بالامكان ان تلك الماهية المفردة يمكن أن تكون تلك الماهية ويمكن أن لا تكون فيعود الى التقسيم الاول الذي أبطلناه وان كان مركبا اعاد الكلام في أن الامكان صفة لكل واحد من أجزائه أو لبعض أجزائه على ما تقدم (١) وثانيها أن المحكوم عليه بالامكان اما أن يكون موجودا أو معدوما فان كان موجودا فهو حال الوجود لا يقبل العدم لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم واذا امتنع حصول العدم امتنع حصول امكان الوجود والعدم وان كان معدوما فهو حال العدم لا يقبل الوجود فلا يحصل امكان الوجود والعدم واذا استحال الخلو عن الوجود والعدم وكان كل واحد منهما منافيا للامكان كان القول بالامكان محالا ويمكن تقرير هذا السؤال من وجه آخر وهو أن الممكن اما ان يكون قد حضر معه سبب وجوده أو لم يحضر وبالتقدير الاول يجب وبالتقدير الثاني يمتنع فيكون القول بالامكان ممتنعا (٢) وثالثها وهو أن الشيء لو كان ممكنا لكان امكانه اما أن يكون وصفا عدميا

---

(١) أقول هذا الاشكال لو أضافه الى ما ذكره في صدر الكتاب من السفسطة لكان أليق وذلك لان القائل بكون الوجود غير الماهية يريد بقوله السواد يصح أن يكون موجودا ويصح أن يكون معدوما أن من الممكن أن يحدث ما يسمى بعد حدوثه سوادا ويصح أن السواد ينعدم مطلقا وأما عند من يقول بتغاير السواد والوجود فليس يرجع حاصله الى ان المعدوم يمكن أن يصير موصوفا بالوجود وهو معدوم فان صاحب الكتاب يعترف عن قريب بان الماهية وحدها لا تكون موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة فالسواد من حيث هو سواد لا يكون معدوما وقوله المعدوم يمكن ان يصير موصوفا بالوجود معناه أن الماهية الموصوفة بالعدم يمكن أن يزول عنها المعدومية وتحدث بعدها لها صفة الوجود وان السواد يمكن أن يوجد معناه أن الماهية التي لا يعتبر معها وجود ولا عدم يمكن أن ينضاف اليها صفة الوجود وما في الكلام خبط ظاهر

(٢) أقول القسمة في قوله المحكوم عليه بالامكان اما أن يكون موجودا أو معدوما ليست بحاصرة لان المفهوم منه أن المحكوم عليه بالامكان اما أن يكون مع الوجود أو مع العدم ويجوز قسم آخر وهو ان لا يكون مع أحدهما وأما قوله فان كان موجودا فهو حال الوجود لا يقبل العدم فقل له هذا الحال اما في غير تلك الحال فلم لا يقبل الوجود وليس حال الماهية اما حال الوجود أو حال العدم لان هذين الحالين عند اعتبار الماهية مع الغير يمكن أن يقبل أحدهما لا بعينه وهذا الامتناع امتناع لاحق بشرط المحمول وفي التقرير الثاني الذي قال فيه أن الممكن اما أن يحضر معه سبب وجوده أو لم يحضر أيضا فيه خلل لان لم يحضر يحتمل ان يحضر معه لم يحضر سبب وجوده أو لم يحضر لا سببه

من اجراء هذه الآيات والاخبار على ظواهرها ولكن ذلك معارضة فمن ادعاها فعليه البيان

﴿المسئلة العاشرة﴾

جمع الانبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام على كونه تعالى متكلما واثبات نبوة الانبياء لا تتوقف على العلم بكونه تعالى متكلما وحينئذ يتم هذا الدليل ولان كونه تعالى آمرا وناهيا من صفات الجلال ونعوت الكمال والعقل يقضي اثباته لله تعالى

﴿المسئلة الحادية عشر﴾

في اثبات أنه تعالى عالم وله علم أهم المهمات في هذه المسئلة تعيين محل البحث فنقول انه من علم شيأ فانه يحصل بين العالم وبين المعلوم نسبة مخصوصة وتلك النسبة هي المسماة بالشعور والعلم والادراك فنحن ندعي أن هذه النسبة أمر زائد على الذات ومنهم من قال ان العلم صفة حقيقية تقتضي هذه النسبة ومنهم من قال العلم صفة حقيقية توجب حالة أخرى وهي العالمية ثم ان هذه العالمية توجب تلك النسبة الخاصة والمتكلمون يسمون هذه النسبة بالتعلق واما نحن فلا ندعي

أو وجوديا والاول باطل لانه نقيض للا امكان الذى يصح حمله على المعدوم والمحمول على المعدوم معدوم فيكون الامكان ثبوتيا ضرورة كون أحد النقيضين وجوديا والثانى باطل لانه لو كان ثبوتيا لزم المحال من وجهين الاول انه اذا كان ثبوتيا كان مساويا لسائر الموجودات فى أصل الثبوت ومخالفا لها فى خصوصية ماهيته المسماة بالامكان فيكون ثبوته زائدا على ماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده ان كان واجبا لذاته كان الامكان موجودا واجبا لذاته وهو صفة الممكن والموصوف بالوجود موجود فالممكن موجود ووجوده شرط لقيام ذلك الامكان به وما كان شرطا لوجود ما كان واجبا لذاته كان أولى أن يكون واجبا لذاته فالممكن لذاته واجب لذاته هذا خلف واما ان كان اتصاف ماهيته بوجوده على سبيل الامكان كان للامكان امكان آخر ولزم أن يكون امكان الامكان زائدا عليه ولزم التسلسل (١) والثانى ان المحدث قبل وجوده ممكن لذاته فلو كان الامكان صفة موجودة لكان الشئ حال عدمه موصوفا بصفة موجودة وذلك محال (٢) لا يقال الجواب عن الاشكال الاول ان ذلك انما يتوجه على من يقول الشئ حال وجوده ممكن الوجود أو حال عدمه ممكن العدم أما من يقول حال وجوده يمكن أن يصير معدوما فى الزمان الثانى لا يلزمه هذا الاشكال وعن الثانى أنه لا يلزم من صدق قولنا الماهية بشرط كونها موجودة غير قابلة للعدم صدق قولنا الماهية التى هى أحد أجزاء ذلك المجموع غير قابلة للعدم وعن الثالث أن الامكان وصف ثابت فى الذهن لا تحقق له فى الخارج وعلى هذا التقدير لا يلزم ما ذكرتم لانا نجيب عن الاول من وجهين الاول أن القول بالامكان الاستقبالى محال لانا اذا حكمنا على الموجود فى الحال بانه يمكن أن يعدم فى الاستقبال فاما

وجوده ولا لم يحضر سبب وجوده الذى هو سبب عدمه فظهر أن الخلل فى هذا الكلام كان بسبب ان القسمة لم تكن مستوفاة

(١) أقول اما فى قوله فى ابطال كثير الامكان عدميا فما تبين حاله وقوله فى الوجه الاول من ابطال كونه ثبوتيا انه لو كان ممكنا لكان اتصاف ماهيته بوجوده على سبيل الامكان وكان للامكان امكان آخر ولزم التسلسل ليس بحق لان الامكان أمر عقلى فهما اعتبر العقل للامكان ماهية ووجودا حصل فيه امكان امكان وانقطع عند انقطاع اعتباره وههنا نكتة ينبغى ان تحصل وهو ان كون الشئ معقولا ينظر فيه العقل ويعتبر وجوده ولا وجوده غير كونه آلة للعاقل لا ينظر فيه حيث ينظر فيما هو آلة لتعقله بل انما ينظر به مثلا العاقل يعقل السماء ولا يحكم عليها بحكم بل يعقل ان المعقول بتلك الصورة هو السماء وهو جوهر ثم اذا نظر فى تلك الصورة أى يجعلها معقولا منظورا اليها لا آلة فى النظر الى غيرها وجدها عرضا موجودا فى محل هو عقله ممكن الوجود وهكذا الامكان هو كآلة للعاقل بها يعرف حال الممكن فى ان وجوده كيف يعرض لماهيته ولا ينظر فى كون الامكان موجودا أو غير موجود أو جوهرا أو عرضا أو واجبا أو ممكنا ثم ان نظر فى وجوده أو امكانه أو وجوبه أو جوهريته أو عرضيته لم يكن بذلك الاعتبار امكانا لشئ بل كان عرضا فى محل هو العقل وممكنا فى ذاته ووجوده غير ماهيته واذا تقرر هذا فالامكان من حيث هو امكان لا يوصف بكونه موجودا أو غير موجود وممكنا أو غير ممكن واذا وصف بشئ من ذلك لا يكون حينئذ امكانا بل يكون له امكان آخر فليحقق هذا حتى ينكشف جملة اعتراضات هذا الفاضل على الامكان وعلى أمثاله وتزول الحيرة الذى عرضت له وتعرض لمن تتبع مقالته

(٢) قد مر ان الامكان صفة للمتصور والمسند الى الوجود الخارجى والشئ حال عدمه يكون متصورا فيكون موصوفا بالامكان

الاثبوت هذه النسبة والذى يدل على كون هذه النسبة زائدة على الذات وجوه الاول انا بعد العلم بذات نحتاج الى دليل منفصل فى اثبات كونه قادرا عالما والمعلوم مغاير لما هو غير المعلوم الثانى ان العلم نسبة مخصوصة والقدرة نسبة أخرى مخصوصة وأما الذات فهو موجود قائم بالنفس ليس من قبيل النسب والاضافات فوجب التغاير الثالث انه لو كان العلم نفس القدرة لكان كل ما كان معلوما كان مقدورا وهو باطل لان الواجب والممتنع معلومان وغير مقدورين الرابع انا اذا قلنا الذات ثم قلنا الذات عالمة فانا ندرك بالضرورة التفرقة بين ذلك التصور وبين ذلك التصديق وذلك يوجب التغاير احتجوا بان لو كان لله تعالى علم لكان علمه متعلقا بعين ما يتعلق به علمنا فوجب تماثل العلمين فيلزم اما قدمهما معا أو حدوثهما معا قلنا ينتقض بالوجود فانه من حيث انه وجود مفهوم واحد ثم ان وجود الله تعالى قديم ووجودنا حادث وقالت الفلاسفة لو

أن يقال امكان العدم الاستقبالى حاصل فى الحال أو يقال امكان العدم الاستقبالى لا يحصل الا فى الاستقبال والاول محال لان العدم فى الاستقبال من حيث انه فى الاستقبال موقوف على حصول الاستقبال وحصول الاستقبال محال فى الحال فحصول العدم الاستقبالى من حيث انه عدم استقبالى موقوف على حضور شرط محال والموقوف على المحال محال فالعدم الاستقبالى ممتنع حضور فى الحال واذا استحال حصول العدم الاستقبالى فى الحال لا يمكن حصوله الا فى الاستقبال كان امكان حصوله حاصلا فى الاستقبال لا فى الحال فان قلت انه وان كان بهذا الشرط ممتنع الحصول فى الحال لكنه غير ممتنع فى الاستقبال ونحن انما أثبتنا هذا الامكان بالنسبة الى الاستقبال (قلت) الامكان نسبة والنسبة لا توجد الا بعد وجود المنتسبين فالامكان بالنسبة الى الاستقبال لا يوجد الا عند وجود الاستقبال فحصوله قبله محال وأما الثانى وهو أن يقال امكان العدم الاستقبالى لا يحصل الا عند حضور الاستقبال فهو محال أيضا اذ كان ذلك حكما بالامكان على الشئ بالنسبة الى زمانه الحاضر لان الاستقبال عند حضوره يصير حالا وحينئذ يعود أول الاشكال الثانى وان سلمنا الامكان الاستقبالى لكن الاشكال المذكور لا يندفع لان قولنا انه فى الحال يمكن أن يصير معدوما فى الاستقبال يقتضى امكان صيرورة هويته محكوما عليها بالعدم ولو كانت هويته عين الوجود لكان ذلك حكما باتصاف الوجود بالعدم فيعود الاشكال المذكور (١) وعن السؤال الثانى أن شرط كون الشئ قابلا الشئ كون القابل خاليا عما يناف المقبول فاذا كان وجود الماهية وعدمها ينافيان الامكان والماهية لا تخلو عنهما فقد امتنع خلوها عما ينافى الامكان فيمتنع اتصافها بالامكان (٢) وعن الثالث أن حكم الذهن بالامكان اما أن يكون مطابقا للمحكوم عليه أولا يكون فان لم يكن مطابقا كان جهلا وكان حاصله أن الذهن حكم بالامكان على ما ليس فى نفسه ممكنا وان كان مطابقا كان الشئ فى نفسه ممكنا فيعود الاشكال المذكور فى انه ثبوتى أو عدمى ولان امكان الشئ وصف للشئ والذهن شئ آخر مغاير للشئ المحكوم عليه بالامكان ووصف الشئ يستحيل قيامه بغير ذلك الشئ الا أن يقال ان المراد من قولنا امكان الشئ أمر حاصل فى الذهن أن العلم بالامكان حاصل فى الذهن وهذا حق لكنه لا يندفع السؤال لان البحث واقع عن نفس الامكان لا عن العلم بالامكان (٣) والجواب ان كون الماهيات المتغيرة ممكنة لأمر ضرورى والتشكيك فى الضروريات لا يستحق الجواب

---

(١) أقول تصور الاستقبال فى الحال معقول والماهية لا من حيث هى موجودة أو غير موجودة مستندة الى الوجود الخارجى فى الاستقبال أو الى عدمه ليست بمتعذرة التعقل والامكان الاستقبالى هو الذى يلحق ذلك المتصور عند ذلك الاسناد والنظر فى ان امكان العدم يحصل فى الحال أو فى الاستقبال ليس نظرا فى الامكان من حيث كونه امكانا بل فيه انه من حيث صورة فى العقل وهو حاصل فى وقت التعقل من حيث هى صورة عقلية ومتعلق بالاستقبال من حيث هو امكان ولا يلزم منه محال واما ان الامكان نسبة اضافية لا يتحقق الا عند تحقق المنتسبين فقد ظهر ان منتسبه حاصل فى التصور متعلق بالاستقبال وأما قوله فى الوجه الثانى لامكان الامكان الاستقبالى ان كان العدم الاستقبالى لا يحصل الا عند حصول الاستقبال فباطل لانه لا يتوقف على حصول الاستقبال بل يتوقف على تصور الاستقبال وما فى كلامه معلوم الفساد مما مر

(٢) أقول الماهية لا تخلو عن الوجود أو العدم فى الخارج أما عند العقل فتخلو عن اعتبارهما والامكان صفة لها من حيث هى كذلك مستندة الى الوجود أو الى العدم

(٣) أقول قد مر ان المطابقة أين تعتبر وأين لا تعتبر وتصور الامكان ليس بحكم حتى يطابق فيه

جعلت له صفة لكانت تلك الصفة مفتقرة الى تلك الذات فتكون ممكنة ولابد لها من مؤثر وذلك المؤثر هو تلك الذات والقابل أيضا هو تلك الذات فالشئ الواحد يكون قابلا وفاعلا معا وهو محال والجواب أن هذا يشكل بلوازم الماهيات مثل فردية الثلاثة وزوجية الاربعة فان فاعلها وقابلها ليس الا تلك الماهيات

﴿المسئلة الثانية عشر﴾

هذه النسبة المخصوصة والاضافات المخصوصة المسماة بالقدرة وبالعلم لاشك انها أمور غير قائمة بأنفسها بل ما لم توجد ذات قائمة بنفسها تكون هذه المفهومات صفات لها فانه يمتنع وجودها اذا ثبت هذا فنقول انها مفتقرة الى الغير فتكون ممكنة لذواتها فلابد لها من مؤثر ولا مؤثر الا ذات الله تعالى فتكون تلك الذات المخصوصة موجبة لهذه النسب والاضافات ثم لا يمتنع فى العقل أن تكون تلك الذات موجبة لها ابتداء ولا يمتنع أن تكون تلك الذات موجبة لصفات أخرى حقيقية أو اضافية ثم ان تلك

كما فى شبه السوفسطائية (١) ﴿مسئلة﴾ الممكن لا يوجد ولا يعدم الا بسبب منفصل لانهما لما استويا بالنسبة اليه استحال الترجيح الا لمنفصل فان قيل قولكم لما استويا امتنع الترجيح الا لمرجح ان ادعيت انه أمر بديهى فهو ممنوع فانا لما عرضنا هذه القضية على العقل مع قولنا الواحد نصف الاثنين وجدنا الثانية أظهر والتفاوت يدل على تطرق الاحتمال بوجه ما الى الاول وعند قيام احتمال النقيض لا يبقى اليقين التام فان ادعيت أنه برهانى فأين البرهان سلمنا صحة ما ذكرته لكنه معارض بأمور أولها لو افتقر الممكن الى المؤثر لكانت مؤثرية المؤثر فى ذلك الاثر اما أن تكون وصفا ثبوتيا أولا تكون والقسمان باطلان فالقول بالمؤثرية باطل وانما قلنا انه يستحيل أن يكون ثبوتيا لان ثبوته اما فى الذهن فقط أو فيه وفى الخارج والاول باطل لان الذى وجد فى الذهن ولا يكون مطابقا للخارج جهل كمن اعتقد أن العالم قديم مع أنه لا يكون فى نفسه كذلك فلو كان حكم الذهن بالمؤثرية غير مطابق للخارج كان ذلك الحكم جهلا فلا يكون الشئ فى نفسه مؤثرا ولان كون الشئ مؤثرا فى غيره صفة لذلك الشئ وكانت حاصلة قبل الاذهان وصفة الشئ يستحيل قيامه بغيره الا أن يقال الموجود فى الذهن هو العلم بالمؤثرية لكن ذلك لا يفيد كما تقدم وأما الثانى وهو أن يكون له ثبوت فى الخارج فهو اما أن يكون نفس المؤثر والاثر أو أمرا مغايرا لهما والاول باطل لانا قد نعلم ذات المؤثر وذات الاثر مع الشك فى كون ذلك المؤثر مؤثرا فى ذلك الاثر كما اذا علمنا العالم وعلمنا قدرة الله ولكن لا نعلم أن المؤثر فيه قدرة الله الا ببرهان منفصل والمعلوم مغاير للمجهول ولان مؤثرية قدرة الله تعالى فى العالم ليست نفس قدرته ولان مؤثرية الشئ فى الاثر نسبة بينهما والنسبة بين الشيئين تتوقف على وجود المنتسبين والمتوقف على الشئ مغاير له واما ان كانت المؤثرية أمرا زائدا فهو اما أن يكون من العوارض العارضة لذات المؤثر واما أن لا يكون كذلك بل يكون موجودا قائما بنفسه لان كونه عارضا الشئ آخر غير مقول وان كان الاول كان ممكنا لذاته مفتقرا الى المؤثر فمؤثرية المؤثر فيه زائدة عليه ولزم التسلسل وهو محال وبتقدير تسليمه فالمحال لازم من وجه آخر لان التسلسل انما يعقل لو فرضنا أمورا متتالية الى غير النهاية وذلك يستدعى كون كل واحد متلوا بصاحبه لو لم تكن بينه وبين متلوه غيره لكن ذلك محال لان تأثير المتلو فى التالى متوسط بينهما وقد كان لا متوسط هذا خلف وان كانت المؤثرية جوهرا قائما بذاته فهو محال لان مؤثرية الشئ فى الاثر نسبة بين الاثر والمؤثر والنسبة بين الشيئين لا يعقل أن يكون جوهرا قائما بالنفس على تقدير التسليم فالمؤثر فى وجود هذا الممكن هذا الجوهر أو ذاك أوهما وعلى التقديرات يكون مؤثرية ذات المؤثرة فى وجود الممكن زائدة عليه ولزم التسلسل وانما قلنا انه لا يجوز أن يكون المؤثرية صفة عدمية لانها نقيض اللامؤثرية التى يصح حملها على العدم والمحمول على العدم عدم ونقيض العدم ثبوت فالمؤثرية أمر ثبوتى ولان الشئ الذى لا يكون مؤثرا فصار مؤثرا فالمؤثرية حصلت بعد ان لم تكن فهى صفة وجودية والا فليجوز فيما اذا صارت الذات عالمة بعد ان لم تكن أن لا يكون العلم أمرا وجوديا وذلك نهاية الجهل فظهر بما ذكرنا فساد كون المؤثرية صفة ثبوتية وكونها صفة عدمية فاذا القول بالمؤثرية باطل وثانيها أن المؤثر اما أن يؤثر فى الاثر حال وجود

الوجود وان اعتبر فيه المطابقة فيجب ان يكون مطابقا لما فى العقل لانه اعتبار عقلى كما مر والامكان من حيث هو قائم بالذهن ليس بامكان ومن حيث هو متعلق بمتصور لا بغير حصوله فى الذهن ولا حصوله وهذا الخبط يعرض من عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية

(١) أقول قد أنصف ههنا فى شبه هذا الشبه بتلك الشبه الا انه كان يجب ان يوردها هنالك فان هذا الموضع موضع التحقيق لا التشكيك

الصفات توجب هذه النسب والاضافات وعقول البشر قاصرة عن الوصول الى هذه المضايق

﴿المسئلة الثالثة عشر﴾ قالت المعتزلة ان الله تعالى مريد بارادة حادثة لا فى محل وهذا عندنا باطل لوجوه الاول أن تلك الارادة لو كانت حادثة لما أمكن احداثها الا بارادة أخرى ولزم التسلسل وهو محال الثانى أن تلك الارادة اذا وجدت لا فى محل وذات الله تعالى قابلة للصفة المريدية وسائر الاحياء يقبلون هذه المريدية فلم تكن تلك الارادة بايجاب المريدية لله تعالى أولى من ايجاب المريدية لغير الله تعالى وعند هذا يلزم توافق جميع الاحياء فى صفة المريدية وهو محال وليس لهم أن يقولوا ان اختصاصها بالله أولى لانه تعالى لا فى محل وهذه الارادة أيضا لا فى محل فهذه المناسبة هناك أتم لانا نقول كونه تعالى لا فى محل قيد عدمى فلا يصلح للتأثير فى هذا الترجيح الثالث أن تلك الارادة لما أوجبت المريدية لله تعالى فقد حدث لله تعالى صفة المريدية لكنا قد دللنا

الاثر أو حال عدمه والاول باطل لاستحالة ايجاد الموجود والثانى باطل لان حال العدم لا أثر له ولا تأثير له لان التأثير ان كان عين حصول الاثر عن المؤثر فحيث لا أثر فلا تأثير وان كان مغايرا فالكلام فيها كالكلام فى الاول وثالثها أن المؤثر اما أن يكون تأثيره فى الماهية أو فى الوجود أو فى اتصاف الماهية بالوجود والاول محال لان كل ما بالغير يلزم عدمه عند عدم ذلك الغير فلو كان كون السواد سوادا بالغير لزم أن لا يكون السواد سوادا عند عدم ذلك الغير وهذا محال لان السواد يستحيل أن يصير غير السواد لا يقال نحن لا نقول السواد مع كونه سوادا يصير موصوفا بأنه ليس بسواد بل نقول ينفى السواد ولا يبقى لانا نقول اذا قلنا ينفى السواد فهذه قضية ولكل قضية موضوع ومحمول لا محالة والموضوع لا بد من تقرره حال الحكم بحصول ذلك المحمول أو سلبه عنه فاذا قلنا السواد نفى فالموضوع هو السواد فلا بد أن يكون السواد متقررا حال ذلك الفناء وان كان الفانى هو السواد أيضا لزم أن يكون السواد متقررا فى هذه الحالة فيلزم عند صدق قولنا السواد معدوم كون السواد متقررا أو غير متقرر وأما ان قيل المؤثر أثر فى الوجود فذلك محال والا لزم أن لا يبقى الوجود وجودا عند فرض عدم ذلك التأثير وهو محال على ما مر وأما الثالث وهو أن يقال المؤثر أثر فى موصوفية الماهية بالوجود فنقول أولا لا يجوز أن تكون موصوفية الماهية بالوجود أمرا وجوديا لانها بتقدير أن تكون أمرا وجوديا لم تكن جوهرا قائما بذاته بل تكون صفة للماهية فيلزم موصوفية الماهية بها زائدة عليه ولزم التسلسل واذا لم تكن الموصوفية أمرا ثبوتيا استحال جعلها اثر الاؤثر أصلا ثم بتقدير أن تكون أمرا ثبوتيا استحال استنادها الى المؤثر لان المؤثر اما أن يؤثر فى ماهيته أو فى وجوده ويعود التقسيم المتقدم واذا ثبت انه لا يجوز استناد الماهية والوجود وانتساب أحدهما الى الآخر الى المؤثر كانت الموصوفية بالوجود غنية عن المؤثر فثبت أن القول بالتأثير باطل ورابعها أنه لو افتقر ترجح أحد طرفى الممكن على الآخر الى المرجح لافتقر رجحان العدم على الوجود الى المرجح لكن ذلك محال لان المرجح مؤثر فى المرجح والمؤثر لا بد له من أثر والعدم نفى محض فيستحيل استناده الى المؤثر فان قلت علة العدم عدم العلة قلت هذا خطأ لانه العلة مناقضة للاعلية التى هى عدم فالعلية ثبوتية فالموصوف بها ثابت والا فالمعدوم موصوف بالوجود وهو محال ولان العدم لا تمييز فيه ولا تعدد ولا هوية فيستحيل جعل بعضه علة والبعض معلولا والجواب ان تلك القضية بديهية والتفاوت بينها وبين سائر البديهيات محال فى العقل وان حاولنا البرهان قلنا الممكن ما لم يجب لم يوجد وذلك الوجوب للماحصل بعد ان لم يكن كان وصفا وجوديا او يستدعى موصوفا موجودا وليس هو ذلك الممكن لانه قبل وجوده معدوم فلا بد من شئ آخر يعرض ذلك الوجوب له بالنسبة الى ذلك الممكن وذلك هو الاثر (أما المعارضة الاولى) فمدفوعة لان ذلك التقسيم قد يتوجه فيما يعلم وجوده بالضرورة كما لو قيل لو كنت أنا موجودا فى هذه الساعة لكان كونى فيها اما أن يكون عدميا وهو محال لانه نقيض اللاكون فيها او وجوديا وهو عدمى ونقيض العدم ثبوت أو يكون ثبوتيا وهو اما عين الذات فيلزم أن لا تبقى الذات عند ما لا يبقى حصوله فى تلك الساعة أو زائدا عليه فيكون ذلك الزائد حاصلا فى تلك الساعة ولزم التسلسل ولما كان حصوله فى هذه الساعة يفضى الى هذه الاقسام الباطلة وجب أن لا يكون له حصول فى هذه الساعة فظهر أن هذا التقسيم مبطل للبديهيات (وأما المعارضة الثانية) فهى كذلك أيضا لانه أحداث فان كان فى محل البحث لكن لا نزاع فى الحدوث والتقسيم الذى ذكره يدفعه لانه يقال ان حدث هذا الصوت مثلا فاما أن يكون حدوثه حال وجوده أو حال عدمه فانه حدث حال عدمه وجوده فقد وجد الموجود وان حدث حال عدمه فقد وجد عند عدمه فظهر ان هذا التقسيم مبطل الضروريات (وأما المعارضة

على أن حدوث الصفة فى ذات الله تعالى محال

﴿المسئلة الرابعة عشر﴾

قال قوم من فقهاء ما وراء النهر صفة التخليق مغايرة لصفة القدرة وقال الاكثرون ليس كذلك لنا وجوه الاول ان صفة القدرة صفة مؤثرة على سبيل الصحة وصفة التخليق ان كانت مؤثرة على سبيل الصحة أيضا كانت هذه الصفة غير صفة القدرة وان كانت مؤثرة على سبيل الوجوب لزم كونه تعالى مؤثرا بالايجاب لا بالاختيار وذلك باطل وأيضا فهو لكونه موصوفا بالقدرة يلزم ان يكون تأثيره على سبيل الصحة ولكونه موصوفا بهذه الصفة يلزم ان يكون تأثيره على سبيل الوجوب فيلزم ان يكون المؤثر الواحد مؤثرا على سبيل الصحة وعلى سبيل الوجوب معا وهو محال وأيضا ان كانت القدرة صالحة للتأثير لم يمتنع وقوع المخلوقات بالقدرة وحينئذ لا يمكن الاستدلال بحدوث المخلوقات على هذه الصفة وان لم تكن القدرة صالحة للتأثير وجب ان لا تكون القدرة قدرة وهو محال وأيضا هذا التخليق ان كان قديما لزم من قدمه قدم

الثالثة) فهي أيضا كذلك لانه يقال له ان حدث هذا الصوت لكان الحادث أما الماهية أو الوجود أو موصوفية الماهية بالوجود فان كان الاول فقد انقلب ماليس بصوت صوتا وان كان الثانى فقد انقلب ماليس بوجود وجودا وكذا الثالث فظهر ان هذا التقسيم مبطل للبديهيات وهنا اشكال وهو ان للقادحين فى البديهيات أن يقولوا لما عجزتم عن القدح فى مقدمات هذا التقسيم مع انكم علمتم ان نتيجته باطلة لزم منه تطرق القدح الى البديهيات (وأما المعارضة الرابعة) فمدفوعة لان العدم نفى محض فيستحيل وصفه بالرجحان فلا جرم لا يفتقر الى مرجح (١) ﴿مسئلة﴾ الممكن لذاته لا يجوز أن يكون

(١) أقول التفاوت بين قولنا رجح أحد المتساويين يكون لمرجح وبين قولنا الواحد نصف الاثنين يدل على تطرق الاحتمال الى الاول فلا يكون تعيينا تاما ليس بصحيح لان التفاوت يمكن ان يكون بسبب التفاوت فى تصور المحكوم عليه والمحكوم به دون الحكم اما فى الحكم نفسه فلا يتفاوت كما ذكر هو أيضا فى الجواب وأما اقامة برهانه على ذلك الحكم الضرورى فليس بشئ لان وجوب الممكن المقتضى لوجود الموصوف به لا يمكن ان يكون قائما بمؤثره لانه وصف للممكن و وصف الشئ يستحيل ان يقوم بغيره والقائم بالمؤثر ان كان ولا بد منه فهو ايجاب لا الوجوب والحق ان ذلك الوجوب أمر عقلى كسائر الصفات و يكون قائما بالمتصور من الممكن عند الحكم بحدوثه وأقول من رأى ان البرهان الذى أقامه مبنى على حكم هو قوله الممكن مالم يجب لم يوجد وهذه القضية لا يصح الحكم فيها الا اذا علم ان كل مسبب فله سبب وفى قولنا ترجح أحد المتساويين يحتاج الى مرجح هذا المعنى بعينه موجود لكن بعبارة أخرى فاذا البرهان الذى أقامه مبنى على ما يتضمنه الحكم البديهى المذكور الذى عدل عنه الى ذلك البرهان فقد وضح من ذلك ان ذلك البرهان فضلة غير محتاج اليه * وأما المعارضة الاولى فالمؤثرية المذكورة فيها أمر اضافى يثبت فى العقل عند تعقل صدور الامر عن المؤثر فان تعقل ذلك يقتضى ثبوت أمر فى العقل هو المؤثرية كما فى سائر الاضافيات وعدم مطابقته للخارج لا يقتضى كونه جهلا فان ذلك انما يكون جهلا اذا حكم بثبوته فى الخارج ولم يثبت فى الخارج اعتقاد كون العالم قديما مع كونه ليس بقديم الذى مثل به فى الجهل يدل على ما ذكرنا لا على ما أورده فى مثاله وعدم مطابقته لا يقتضى أيضا ان لا يكون شئ مؤثرا أصلا كما قال بل اذا حكم بثبوته فى العقل فقط فطابقته ثبوته فى العقل دون الخارج وقوله المؤثرية صفة قبل الاذهان وصفة الشئ يستحيل قيامها بغيره فجوابه ان كون الشئ بحيث لو عقله عاقل حصل لعقله اضافة لذلك الشئ الى غيره هو الحاصل قبل الاذهان لا الذى يحصل فى العقل فان ذلك يستحيل ان يحصل قبل وجود العقل وأما قوله الا أن يقال الوجود فى الذهن هو العلم بالمؤثرية لكن ذلك لا يفيد لما تقدم فجوابه الصحيح ان المؤثرية غير العلم بالمؤثرية مع كونهما ثابتين فى العقل لا ما أحال عليه فيما تقدم والقول فى باقى كلامه فى فساد كون المؤثرية ثبوتية ظاهر مما ذكرنا وأما حجته على ان المؤثرية ثابتة لانها نقيض اللامؤثرية فقد مر بيان فسادها واستدلاله بتجدد المؤثرية على كونها ثبوتية لا يقتضى كونها ثبوتية الا فى العقل كما فى سائر الاضافات وقوله فى الجواب ان مثل هذه التقسيمات مبطل للبديهيات كما اذا قيل كونى فى هذه الساعة اما أن يكون ثابتا أو لا يكون الى آخر كلامه ليس كما قاله لان الكون فى الزمان أمر عقلى يعرض للمتكون مشروط بوجود الزمان المتعلق به ونعنى كون المتكون بحيث يصلح ان يعرض له ذلك عند فناء الزمان ولا يتسلسل ولا يلزم منه ما يبطل البديهيات * وأما المعارضة الثانية قسمة التأثير بانه يحصل اما فى حال وجود الاثر أو فى حال عدمه وهما باطلان فليس كذلك لانه ان أراد بحال وجود الاثر زمان وجوده فليس يستحيل ان يؤثر المؤثر فى الاثر فى زمان وجود الاثر لان العلة مع معلولها تكون هذه الصفة وان أراد به مغايرته المؤثر للأثر

احد

المخلوق وان كان محدثا افتقر الى خالق آخر ولزم التسلسل واحتج القائلون باثبات هذه الصفة بان قالوا نعلم انه تعالى قادر على خلق الشموس والاقمار الكثيرة فى هذا العالم لكنه ما خلقها فصدق هذا النفى والاثبات يدل على الفرق بين كونه تعالى قادرا وبين كونه خالقا ثم نقول هذا الخلق اما ان يكون عين المخلوق واما ان يكون صفة قائمة بذات الله تعالى تقتضى وجود هذا المخلوق والاول باطل لان العقل يقول انما وجد هذا المخلوق لان الله تعالى خلقه فيعلل وجود المخلوق بتخليق الله تعالى اياه فلو كان هذا التخليق عين وجود ذلك المخلوق لكان قولنا انما وجد ذلك المخلوق بإذن الله تعالى خلقه جاريا مجرى قولنا انما وجد ذلك المخلوق لنفسه ومعلوم انه باطل لانه لو وجد لنفسه لامتنع وجوده بايجاد الله تعالى وذلك يوجب نفى الصانع ولان كونه تعالى خالقا صفة له والمخلوق ليس صفة له وذلك يوجب التغاير ولما بطل هذا القسم ثبت ان كونه تعالى خالقا لذلك المخلوق مغاير لذلك المخلوق وهذه لابحاث عميقة

أحد طرفيه أولى من الآخر لأنه مع تلك الأولوية إما أن يمكن طريان الطرف الآخر أو لا يمكن فإن أمكن فإما أن يكون طريانه لسبب أو لا لسبب فإن كان لسبب لم تكن تلك الأولوية كافية في بقاء الطرف الراجح بل لابد معها من عدم سبب الطرف المرجوح وإن كان لا لسبب فقد وقع الممكن الموجود لا لعلة وهذا محال لأن أحد المتساويين أقوى من المرجوح فلما امتنع الوقوع حال التساوي فلأن يمتنع حال المرجوحية كان ذلك أولى وإن لم يمكن طريان المرجوح كان الراجح واجبا والمرجوح ممتنعا (١)

﴿مسئلة﴾ رجحان الممكن لذاته مسبوق بوجوب وملحوق بوجوب أما السابق فلأنه ما لم يترجح صدوره عن المؤثر على لا صدوره عنه لم يوجد وقد دللنا على أن الراجح لا يحصل إلا مع الوجوب وأما

الذاتية فذلك مستحيل وإنما يؤثر فيه لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم وبعض المتكلمين يقولون المؤثر يؤثر حال حدوث الأثر فإنها ليست بحال الوجود ولا بحال العدم وقوله في الجواب إن هذه القسمة مبطلة للضروريات باطل ودال على تحيره في أمثال هذه المواضع وقد يمكن أن يقال فيه ما يقول المتأخرون من المتكلمين الذين يقولون بمقارنة العلة والمعلول في الزمان فإنهم يقولون الذي يوجد في الآن الثاني يصدر من موجده في الآن الذي قبله فيكون التأثير سابقا على الأثر بآن ويقع بالقياس إلى ما يحصل بعده سواء كان الأثر موجودا في ذلك الآن بتأثير آخر أو معدوما ويكون الأثر في آن التأثير غير موجود في الآن الذي يصير موجودا لا يكون مقارنا للعدم ● وأما في المعارضة الثالثة فقوله تأثير المؤثر إما في الماهية أو في الوجود أو في اتصاف الماهية بالوجود يجاب عنه بأنه في الماهية قوله ذلك محال لأن كون السواد سوادا بالغير يوجب أن لا يكون السواد سوادا عند عدم الغير جوابه أنه إذا فرض السواد وجب سواديته بسبب الفرض وجوبا لاحقا مترتبا على الفرض ومع ذلك الوجوب يمتنع تأثير المؤثر فيه فإنه يكون إيجاد المفروض موجودا ما قبل فرضه سوادا فيمكن أن يوجد المؤثر السواد على سبيل الوجوب ويكون ذلك الوجوب سابقا على وجوده وقد ورد الفرق بين الوجوبين في المنطق وهذه مغالطة من جهة اللفظ المشترك لأن الوجوب يدل على المعنيين بالشركة اللفظية وأيضا إذا قلنا في السواد معناه أن السواد الحاصل في زمان ليس بحاصل في زمان بعده ويكون حمل غير الحاصل على المتصور منه لا على الموجود الخارجي فإن الوضع والحمل يكونان في العقول ولا يكونان في الخارج أصلا وكذا القول في حصول الوجود من موجده وإن قيل تأثير المؤثر في جعل الماهية بالوجود كما هو رأي القائلين بأن المعدوم شيء لم يتعلق ذلك بموصوفية الماهية بالوجود لأن ذلك أمر إضافي يحصل بعد اتصافها به والمراد من تأثير المؤثر هو ضم الماهية إلى الوجود ولا يلزم ما ذكره من المحال وظهر من قوله في الجواب عن هذه المعارضة خبطه وتحيره وقد حصل بسبب ذلك تارة في النظريات وتارة في البديهيات ● وأما المعارضة الرابعة فقوله افتقار العدم إلى مرجح محال لأن العدم نفي محض ليس بشيء لأن عدم الممكن المتساوي الطرفين ليس نفيا محضا وتساوي طرفي وجوده وعدمه لا يكون إلا في العقل لمرجح لا يكون إلا عقليا وعدم العلة ليس بنفي محض وهو يكفي في الترجيح العقلي ولكونه ممتازا عن عدم المعلول في العقل يجوز أن يعلل هذا العدم بذلك العدم في العقل وقوله العلية مناقضة للاعلية إلى آخره فقد مر وجه المغالطة فيه وجوابه عن هذه المعارضة ليس بجواب عنها إنما هو تأكيد للمعارضة

(١) أقول ما ذكره يقتضي نفي الأولوية مطلقا وللقائل أن يقول طرف الأولى يكون أكثر وقوعا وعادة عند الوضع وأقل شرطا للوقوع وأنت ستعلم بطلان ذلك وقد قيل في رجحان العدم في الموجودات الغير القارة كالصوت والحركة أن العدم لو لم يكن أولى بها لجاز عليها البقاء وأجيب عنه بأن كلامنا في الممكن لذاته لا في الممتنع بغيره وبقاء الغير القارة ممتنع لغيره

﴿المسئلة الخامسة عشر﴾ الكلام صفة مغايرة لهذه الحروف والأصوات والدليل عليه هو أن الألفاظ الدالة على الأمر مختلفة بحسب اختلاف اللغات وحقيقة الأمر ماهية واحدة فوجب التغاير وأيضا اللفظ الذي يفيد الأمر إنما يفيده لأجل الوضع والاصطلاح وكون الأمر أمرا ماهية ذاتية لا يمكن تغيرها بحسب تغير الأوضاع فوجب التغاير فثبت أن الأمر ماهية قائمة بالنفس يعبر عنها بالعبارات المختلفة إذا ثبت هذا فنقول تلك الماهية ليست عبارة عن إرادة المأمور به لأنه تعالى أمر الكافر بالإيمان وسنقيم البراهين اليقينية على أنه تعالى يمتنع أن يريد الإيمان من الكافر فوجدنا ههنا ثبوت الأمر بدون الإرادة فوجب التغاير فثبت أن الأمر والنهي معنى حقيقي قائم بنفوس المتكلمين ويعبر عنها بألفاظ مختلفة

﴿المسئلة السادسة عشر﴾ كلام الله تعالى قديم ويدل عليه المنقول والمعقول أما المنقول فقوله تعالى (لله الأمر من قبل ومن بعد) فأثبت الأمر لله من قبل جميع الأشياء ولو كان أمر الله مخلوقا

اللاحق فلأن وجوده ينافي عدمه فكان منافيا للامكان عدمه فكان مستلزما للوجوب واعلم ان شيأ من الممكنات لاينفك عن هذين الوجوبين لكنهما خارجان لاداخلان (١) ﴿مسئلة﴾ علة الحاجة الى المؤثر الامكان لا الحدوث لان الحدوث كيفية في وجود الحادث فيكون متأخرا عنه والوجود متأخر عن تأثير القادر فيه المتأخر عن احتياج الممكن اليه المتأخر عن علة احتياجه اليه فلو كانت العلة هي الحدوث لزم تأخر الشئ عن نفسه بمراتب احتجوا بان علة الحاجة لو كانت هي الامكان لزم احتياج العدم الممكن الى المؤثر وهو محال لان التأثير يستدعي حصول الاثر والعدم نفي محض فلا يكون أثرا والجواب ما قيل ان علة العدم عدم العلة وفيه ما فيه (٢) ﴿مسئلة﴾ الممكن حال بقائه لايستغني عن المؤثر لان علة الحاجة الامكان والامكان ضروري اللزوم لماهية الممكن وهي أبدا محتاجة لايقال انه حال البقاء أولى بالوجود وتلك الاولوية مانعة من احتياجه الى المؤثر لانا نقول هذه الاولوية المغنية عن المرجح ان كانت حاصلة حال الحدوث لزم استغناء الممكن من المؤثر حال الحدوث والا فهو أمر حادث حال البقاء ولولاه لما حصل الاستمرار والشئ حال استمراره مفتقر الى المرجح احتجوا بان المؤثر حال بقاء الاثر اما ان يكون له أثر أو لا يكون فان كان له أثر فذلك الاثر اما الوجود الذي كان حاصلا وهو محال لان تحصيل الحاصل محال أو أمرا جديدا فكان المؤثر مؤثرا في الجديد لا في الباقي وان لم يكن له أثر أصلا استحال ان يكون له فيه تأثير والجواب ان لا نعني بالتأثير تحصيل أمر جديد بل بقاء الاثر ببقاء المؤثر (٣)

﴿تقسيم الموجودات على رأي المتكلمين﴾

---

(١) أقول قد مر تقرير هذين الوجهين والفرق بينهما فيما مضى ولما كان الممكن لذاته لاينفك عن الوجود أو عن العدم فهو لاينفك كل واحد من حاليه عن هذين الوجوبين لوجوده أو لعدمه وهو لايقتضي شيأ منهما كما لايقتضي أحد الطرفين لذاته وهو معنى قوله لكنهما خارجان لا داخلان

(٢) أقول الحدوث هو كون الوجود مسبوقا بالعدم فهو للوجود الموصوف به والصفة متأخرة بالطبع عن موصوفها والوجود الموصوف به متأخر عن تأثير موجده بالذات تأخر المعلول عن العلة وتأثير الموجد متأخر عن احتياج الاثر اليه في الوجود تأخرا بالطبع واحتياج الاثر متأخر عن علته بالذات وجميعها أربع تأخرات اثنان بالطبع واثنان بالذات وذلك يقتضي امتناع كون الحدوث علة للاحتياج وقد قالوا في معارضة الامكان صفة للممكن فهو متأخر عنه والممكن متأخر عن تأثير المؤثر فيه والتأثير متأخر عن الاحتياج المتأخر عن علته وهو فاسد ولان الممكن الموصوف بالامكان ليس متأخرا عن تأثير المؤثر انما المتأخر عنه وجوده أو عدمه المتأخرين عن ذاته اللذين بسببهما احتاج الى مؤثر ثم الى علة الاحتياج والقائلون بكون الامكان علة الحاجة هم الفلاسفة والمتأخرون من المتكلمين والقائلون بكون الحدوث علة لها هم الاقدمون منهم وقولهم لو كان الامكان علة الحاجة لزم احتياج العدم الى المؤثر وهو محال ليس بشئ لان عدم المعلول ليس نفيا صرفا ولا مانع من ان يكون معلولا لعدم العلة كما مر القول فيه وقد تبين ان ذلك مشتمل على فساد

(٣) أقول القول بأن الممكن حال بقائه محتاج الى المؤثر هو قول الحكماء والمتأخرين من المتكلمين وبعض منهم يفرقون بين الموجد وبين المبقي والاعتراض بان المؤثر حال البقاء اما ان يكون له في الاثر أثر أم لا يشتمل على غلط فان المؤثر في البقاء لا يكون له أثر البقاء حال العدم وتحصيل الحاصل انما لزم منه والحق ان المؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث وقوله وان كان أمرا جديدا كان المؤثر مؤثرا في الجديد لا في الباقي جوابه نعم تأثيره بعد الاحداث في أمر جديد هو البقاء فانه غير الاحداث فهو مؤثر في أمر جديد صار به باقيا لا في الذي كان باقيا وقوله في الجواب لا نعني بالتأثير تحصيل أمر جديد بل بقاء الاثر

لزم حصول الامر من قبل نفسه وهو محال والثاني قوله تعالى (ألا له الخلق والامر) ميز بين الخلق وبين الامر فوجب ان لايكون الامر داخلا في الخلق والثالث ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقول أعوذ بكلمات الله التامات فوصف كلمات الله تعالى بالتمام والمحدث لايكون تاما والرابع ان الكلام من صفات الكمال فلو كان محدثا لكانت ذاته خالية عن صفات الكمال قبل حدوثه والخالي عن الكمال ناقص وذلك على الله محال والخامس انا بينا ان كونه تعالى آمرا وناهيا من صفات الكمال ولا يمكن ان يكون ذلك عن هذه العبارات بل لابد وان تكون صفات تدل عليها هذه العبارات فلو كانت تلك الصفات حادثة لزم ان تكون ذاته محلا للحوادث وهو محال والسادس ان الكلام لو كان حادثا لكان اما ان يقوم بذات الله تعالى أو بغيره أو لا يقوم بمحل فلو قام بذات الله تعالى لزم كونه محلا للحوادث وهو محال وان قام بغيره فهو أيضا محال لانه لو جاز ان يكون متكلما بكلام قائم بغيره لجاز ان

الموجود اما ان يكون قديما أو حديثا أما القديم فهو لا أول لوجوده وهو الله سبحانه وتعالى والمحدث ما لوجوده أول وهو ما عداه قالت الفلاسفة مفهوم قولنا كان الله فى الازل موجودا اما ان يكون عدميا أو وجوديا والاول باطل والا لكان قولنا ما كان موجودا فى الازل ثبوتيا فيكون المعدوم موصوفا بالوصف الوجودى وهو محال فثبت ان ذلك المفهوم وجودى وهو اما ان يكون عين الله تعالى أو غيره والاول محال لان كونه فى الازل غير حاصل الآن والا لكان الآن هو الازل وكل موجود الآن وجد فى الازل هذا خلف لكن ذاته حاصلة الآن فكونه فى الازل أمر زائد على ذاته وذلك الامر كان موجودا فى الازل وقد كان فى الازل مع الله تعالى غيره ثم ذلك الغير هو الذى يلحقه معنى كان ويكون لذاته وذلك هو الزمان والزمان موجود فى الاول قال المتكلمون معنى كون الله تعالى قديما انا لو قدرنا أزمنة لا أول لها لكان الله تعالى موجودا معها بأسرها وعلى تقرير ذلك انا لو اعتبرنا الزمان فى ماهية الحدوث والقدم لكن ذلك الزمان اما ان يكون قديما أو حادثا فان كان قديما مع انه ليس له زمان آخر فقد صار القدم معقولا من غير اعتبار الزمان واذا عقل ذلك فى موضع فليعقل ذلك فى كل موضع وان كان حادثا لم يعتبر فى حدوثه زمان آخر لاستحالة ان يكون للزمان زمان آخر واذا عقل الحدوث فى نفس الزمان من غير اعتبار زمان فليعقل مثله فى سائر المواضع (١) ﴿خواص القديم والمحدث﴾ ﴿مسئلة﴾ اتفق المتكلمون على ان القديم يستحيل اسناده الى الفاعل واتفقت الفلاسفة على انه غير ممتنع زمانا فان العالم قديم عندهم زمانا مع انه فعل الله تعالى وعندى ان الخلاف فى هذا المقام لفظى لان المتكلمين لم يمنعوا اسناد القديم الى المؤثر الموجب بالذات ولذلك زعم مثبتو الحال منا ان عالمية الله تعالى وعلمه قديمان مع ان العالمية معللة بالعلم وزعم أبو هاشم ان العالمية والقادرية والحيية والموجودية معللة بحالة خامسة مع ان الكل قديم وزعم أبو الحسين ان العالمية حالة معللة بالذات وهؤلاء وان كانوا يمتنعون عن اطلاق لفظ القديم على هذه الاحوال لكنهم يعطون المعنى فى الحقيقة (٢) وأما الفلاسفة فانهم انما جوزوا اسناد العالم الى

لبقاء المؤثر ليس بشئ لان البقاء المستفاد من المؤثر أمر جديد ولولاه لكان الاثر مما لا يبقى

(١) أقول صفات الله تعالى عند من يقول بكونها زائدة على ذاته ليست بمحدثة ولذلك كان من الصواب أن يقول وهو الله وصفاته وفى المحدث يقول وهو ما عداه وعدا صفاته والشبهة التى أوردها الفلاسفة اخترعها هو لاجلهم وليست بشئ فانه قيل كان الله موجودا فى الازل صفة ثبوتية لانه نقيض ما كان كذلك ولو كان النقيض ثبوتيا لكان المعدوم موصوفا بصفة ثبوتية أقول قد مر ما فى هذه الطريقة من اغلاط وأيضا نقيض كان الله موجودا فى الازل ما كان الله موجودا فى الازل وهو قضية ولا يكون شئ من المعدومات موصوفا بهذه الصفة وان جعل بازائه شيأ كان معدوما موجودا فى الازل حتى يصير ذلك المعدوم موصوفا بانه لم يكن فى الازل لم تكن هذه القضية نقيضا للاولى لاختلاف موضوعيهما وان أراد بذلك أن الكون واللاكون متناقضان والكون محمول على الله واللاكون محمول على المعدوم فيكون الكون وجوديا كان ايراد قضيتين بدل مفردين حشوا والكلام على مثل هذه المناقضة وفسادها مما ذكرناه مرارا وللفلاسفة شبه غير هذه فى قدم الزمان سيأتى ذكرها والجواب عنها وقوله قال المتكلمون معنى كون الله قديما انا لو قدرنا أزمنة لا نهاية لها لكان الله معها كلام لم يرتضه كل المتكلمين فان كون الشئ مع الشئ لا يتحقق الا فيما كان فى زمان أو تقدير زمان والمحققون منهم يقولون معناه انه غير مسبوق بغيره لا يقال ان السبق أيضا لا يتحقق الا بتقدير زمان لانهم يقولون باب السبق منه لا يقتضى كونه زمانيا

(٢) أقول انما ذهب المتكلمون الى أن القديم يستحيل اسناده الى الفاعل لاتفاقهم على ان ايجاد

يكون متحركا بحركة قائمة بغيره وساكنا بسكون قائم بغيره وهو محال وان وجد ذلك الكلام لا فى محل فهو باطل بالاتفاق واحتجوا على ان كلامه مخلوق بوجوه أحدها ان حصول الامر والنهى من غير حضور المأمور والمنهى عبث وجنون وهو على الله محال الثانى انه تعالى اذا أمر زيدا بالصلاة فاذا أداها لم يبق ذلك الامر وما ثبت عدمه امتنع قدمه الثالث ان النسخ فى الاوامر والنواهى جائز وما ثبت زواله امتنع قدمه الرابع ان قوله تعالى (انا أرسلنا نوحا • وانا أنزلناه فى ليلة القدر) أخبار عن الماضى وهذا انما يصح ان لو كان المخبر عنه سابقا على الخبر فلو كان الخبر موجودا فى الازل لكان الازلى مسبوقا بغيره وهو محال والجواب ان كل ما ذكرتم فى الامر والنهى معارض بالعلم فان الله تعالى لو كان عالما فى الازل بان العالم موجود لكان ذلك جهلا ولو كان عالما بانه سيحدث فاذا أوجده وجب أن يزول العلم الاول فحينئذ يلزم عدم القديم ونقله بجميع ما ذكروه من الشبه معارض

البارى تعالى لكنه عندهم موجب بالذات حتى لو اعتقدوا فيه كونه فاعلا بالاختيار لما جوزوا كونه موجدا للعالم القديم فظهر من هذا اتفاق الكل على جواز اسناد القديم الى الموجب القديم وامتناع اسناده الى المختار (١) ﴿مسئلة﴾ أهل السنة رضى الله عنهم أثبتوا القدماء وهى ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته والمعتزلة بالغوا فى انكاره لكنهم قالوا به فى المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة فى الاول مع الذات فعلى هذا الثابت فى الازل أمور كثيرة ولا معنى القديم الا ذلك وأما القول بقديم سوى ذات الله تعالى وصفاته فقد اتفق المسلمون على انكاره لكنهم عولوا فيه على السمع لان دليل التمانع لا يدل الا على نفى قديم قادر ولا حى فلا (٢) وأما الحرنانيون فقد أثبتوا خمسا من القدماء حيان فاعلان البارى والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ للحياة وهى الارواح البشرية والسماوية وواحد منفعل وهو الهيولى واثنان لا حيان ولا فاعلان ولا منفعلان وهما الدهر والفضاء اما قدم البارى تعالى فالدليل عليه مشهور وأما قدم النفس والهيولى فهو بناء على ان كل محدث مسبوق بمادة فقالوا لو كانت النفس حادثة لكانت لها مادة ومادتها ان كانت حادثة افتقرت الى مادة أخرى لا الى نهاية ولزم التسلسل وان كانت قديمة فهو المطلوب وأما الهيولى فان كانت حادثة لزم التسلسل وان كانت قديمة فهو المطلوب وأما الدهر وهو الزمان فلانه غير قابل للعدم لان كل ما يصح عليه العدم كان عدمه بعد وجوده بعدية زمانية فيكون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما فهذا محال فاذا قد لزم من فرض عدمه لذاته محال فيكون واجبا لذاته وأما الفضاء فهو أيضا واجب لذاته لان الواجب لذاته هو الذى يشهد

هو الحدوث فان هذا القول يختص ببعضهم كما مر لكن اقولهم بان ماسوى الله تعالى وصفاته محدث وللاحوال التى ذكرها عند مثبتها ليست بموجودة ولا معدومة فلا يوصف بالقدم على ماذكره وفى تفسير القديم بما لا أول لوجوده الا أن تغير التفسير وتقول القديم ما لا أول لثبوته على أن الوجود والثبوت عنده مترادفان لكنه نقول ههنا ما قال المتكلمون وليس عند بعضهم معناهما واحدا وأبو الحسين لا يقول بالحال لكنه يقول العلم صفة لله قديمة معللة بالذات وأما أصحاب أبى الحسن الاشعرى فيقولون بصفات قديمة لكنهم يقولون لاهى الذات ولا غيرها فاذا لا يطلقون المغايرة عليها والحق فى أن جميعهم اعطوا معنى القديم فى الحقيقة على هذه الصفات معه فان إبائهم عن اطلاق لفظ القديم عليها ليس بحقيقى

(١) أقول اختلفوا أيضا فى معنى الاختيار فان الفلاسفة يطلقون اسم المختار على الله تعالى ولكن لا بالمعنى الذى يفسر المتكلمون الاختيار به وذلك انهم يقولون بوجوب صدور الفعل عنه تعالى دائما والمتكلمون ينفون دوام الصدور عنه ويقول بعضهم بوجوب الصدور نظرا الى قدرته وارادته وينفى بعضهم وجوب الصدور عنه أصلا ويقولون انه تعالى يختار أحد الطرفين المتساويين على الآخر لا لمرجح

(٢) أقول أهل السنة لا يعترفون باثبات القدماء لان القدماء عبارة عن أشياء متغايرة كل واحد منها قديم وهم لا يقولون بالتغاير الا فى الذوات اما فى الصفات فلا يقولون بالتغاير ولا فى الصفات مع الذوات على ما ذهب اليه أبو الحسن الاشعرى والمعتزلة يفرقون بين الثبوت والوجود ولا يقولون بوجود القدماء والاحوال الخمسة هو قول أبى هاشم وحده فانه علل القادرية والحيية بحالة خامسة هى الالهية وللمسلمين أدلة على نفى القدماء منها بيان ان كل ممكن محدث وذلك يدل على حدوث ماسوى الله تعالى وأما دليل التمانع فلا يمكن نفى قدماء اذ كانوا أحياء عالمين مريدين الا انهم غير قادرين لان امتناع التمانع انما يثبت عند أكثر القادرين وأما الادلة السمعية فكثيرة

بالعلم

﴿المسئلة السابعة عشر﴾ قالت الحنابلة كلام الله تعالى ليس الا الحروف والاصوات وهى قديمة أزلية وأطبق العقلاء على أن الذى قالوه جحد للضروريات ثم الذى يدل على بطلانه وجهان الوجه الاول انه اما ان يقال انه تكلم بهذه الحروف دفعة واحدة أو على التعاقب فان كان الاول لم يحصل منها هذه الكلمات التى نسمعها لان التى نسمعها حروف متعاقبة فحينئذ لا يكون هذا القرآن المسموع قديما وان كان الثانى فالاول لما انقضى كان محدثا لان ما ثبت عدمه امتنع قدمه والثانى لما حصل بعد عدمه كان حادثا والوجه الثانى أن هذه الحروف والاصوات قائمة بألسنتنا وحلوقنا فلو كانت هذه الحروف والاصوات نفس صفة الله تعالى لزم أن تكون صفة الله وكلمته حالة فى ذات كل أحد من الناس ثم ان النصارى لما أثبتوا حلول كلمة الله تعالى فى عيسى عليه السلام وحده كفرهم جمهور المسلمين فالذى يثبت هذا الحلول فى حق كل أحد من الناس

صريح الفطرة بامتناع ارتفاعه والقدم كذلك لانه لو ارتفعت لما بقيت الجهات متميزة بحسب الاشارات وذلك غير معقول (١) ﴿مسئلة﴾ زعم عبد الله بن سعيد منا ان القدم صفة وزعمت الكرامية ان الحدوث صفة وهما باطلان لان القدم لو كان صفة لكانت قديمة والحدوث لو كان صفة لكانت حادثة ولزم التسلسل (٢) ﴿مسئلة﴾ زعمت الفلاسفة ان كل محدث فهو مسبوق بمادة ومدة اما المادة فلان المحدث مسبوق بالامكان فهو صفة وجودية مغايرة لصحة اقتدار القادر عليه موقوفة على كونه ممكنا في نفسه فلو كان امكانه نفس صحة اقتدار القادر عليه لزم توقف الشيء على نفسه فثبت ان الامكان صفة وجودية وهي سابقة على وجود الممكن فتستدعي محلا وهو المادة والجواب عنه ما مر في مسئلة المعدوم (٣) واما المدة فلان كل محدث فعدمه قبل وجوده فتلك القبلية ليست نفس العدم فان العدم قبل كالعدم بعد وليس القبل بعد وهي صفة وجودية فتستدعي موصوفا موجودا فقبل ذلك الحادث شيء موصوف بالقبلية لا الى أول فهناك قبليات لا أول لها والذي يلحقه القبلية لذاته هو الزمان فهذا الزمان لا أول له والجواب ان تقدم عدم الحادث على وجوده لو وجب ان يكون بالزمان لكان تقدم كل واحد من اجزاء الزمان على وجوده بالزمان ولكان تقدم الباري تعالى على هذا الجزء من الزمان بالزمان فيلزم ان يكون الله تعالى زمانيا وان يكون الزمان زمانيا فهو محال (٤) ﴿مسئلة﴾ العدم لا يصح على القديم ولما كانت هذه المسئلة احدى مقدمات مسئلة الحدوث رأينا ان نذكر برهانها هنالك ﴿تقسيم الممكنات على رأي الحكماء﴾ فنقول الحال قد يكون سبب التقوام المحل اما بان يقتضي الحال وجود المحل ثم تصير نفسه

---

(١) أقول هذه حكاية مذهبهم وما يصلح لان يكون دليلا لهم عليه ومال ابن زكريا الطبيب الرازي الى ذلك المذهب وعمل فيه كتابا موسوما بالقول في القدماء الخمسة وسيأتي القول في كل واحد منها

(٢) أقول لا يلزم على عبد الله بن سعيد شيء لانه يقول كل ما ليس القدم داخلا في مفهومه فاذا وصف بالقدم احتيج الى صفة زائدة عليه هي القدم واما القدم فلا يحتاج لكونه لذاته قديما وللكرامية أن يقولوا صفة الحدوث ليست بموجودة على ما مر فكيف توصف بالحدوث ولهم ان يقولوا الصفات لا توصف بالقدم والحدوث لان الاتصاف بهما من شأن الذوات

(٣) أقول مر في مسئلة المعدوم ان الامكان لا يجوز ان يكون ثابتا حال العدم لان الذوات المعدومة تمتنع عليها التغير والخروج عن الذاتية فلا يمكن ان تتصف بالامكان ثم انه حكم بصحة في تقسيم الثانية بانه يقتضي الامكان المحمول عليه النفي فيجب ان يكون ثابتا وههنا لم يجعل الامكان صفة المعدوم بل انما اوجب لكونه ثابتا ان يكون الموصوف به موجودا وان كان منه يؤل الممكن معدوما والتحقيق في هذا الموضع هو ان الامكان يقع بالاشتراك اللفظي عندهم على معنيين احدهما ما يقابل الامتناع وهو عندهم صفة عقلية يوصف بها كل ما عدا الواجب والممتنع من التصورات ولا يلزم من اتصاف الماهية بها كونها ثابتة والثاني الاستعداد وهو موجود عندهم معدود في نوع من أنواع جنس الكيف واذا كان موجودا وعرضا وغير باق بعد الخروج الى الفعل فيحتاج لا محالة قبل الخروج الى محل وهو المادة فالبحث معهم يجب ان يكون في اثبات ذلك العرض ونفيه

(٤) أقول انهم يقولون القبلية والبعدية تلحقان الزمان لذاته وتلحق غير الزمان بسبب الزمان والوجود والعدم لما لم يدخل الزمان في مفهومهما احتاجا في عروضهما لهما الى زمان أما اجزاء الزمان فلا تحتاج الى غير انفسها ولا العدم السابق لكونها بعد أو قبل الى غيره وأما الباري تعالى وكل ما هو علة الزمان أو شرط وجوده فلا يكون في الزمان ولا معه الا في التوهم حيث يقيس الوهم على الزمانيات وهذا تقرير قولهم ههنا

يكون كفرا أغلظ من كفر النصارى بكثير واحتجوا على قولهم بان كلام الله تعالى مسموع بدليل قوله تعالى (وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله) وهذا يدل على ان كلام الله مسموع فلما دل الدليل على ان كلام الله قديم وجب ان تكون هذه الحروف المسموعة قديمة والجواب ان المسموع هو هذه الحروف المتعاقبة وكونها متعاقبة يقتضي انها حدثت بعد انقضاء غيرها ومتى كان الامر كذلك كان العلم الضروري حاصلا بامتناع كونها قديمة

﴿المسئلة الثامنة عشر﴾ قال الاكثرون من أهل السنة كلام الله تعالى واحد والمعتزلة أظهروا التعجب منه وقالوا الامر والنهي والخبر والاستخبار حقائق مختلفة فالقول بأن الكلام من لوحدته مع كونه واحدا أمرا ونهيا وخبرا واستخبارا يقتضي كون الحقائق الكثيرة حقيقة واحدة وذلك باطل بالبديهة والجواب ان عندنا الامر عبارة عن الاعلام بحلول العقاب وكذلك النهي وأما الاستفهام فانه أيضا اعلام مخصوص والخبر حاصل فيه

الاقسام الى الاخبار وكما لايمتنع ان يكون انعلم الواحد علما بالاشياء الكثيرة فكذلك لايمتنع ان يكون الخبر الواحد خبرا عن الاشياء الكثيرة

﴿المسئلة التاسعة عشر﴾ انه تعالى باق لذاته خلافا للاشعرى لنا انه واجب الوجود لذاته والواجب لذاته يمتنع ان يكون واجبا لغيره فيمتنع كونه باقيا بالبقاء وأيضا لو كان باقيا بالبقاء لكان كون بقائه بقاؤه ان كان لبقاء آخر لزم التسلسل وان كان لبقاء الذات لزم الدور وان كان لنفسه فحينئذ يكون البقاء باقيا لنفسه والذات باقية ببقاء البقاء فكان البقاء واجب الوجود لذاته والذات واجبة الوجود لغيره فحينئذ تنقلب الذات صفة والصفة ذاتا وهو محال

﴿المسئلة العشرون﴾ اعلم انه لايلزم من عدم الدليل على الشئ عدم المدلول ألاترى ان فى الازل لم يوجد مادل على وجود الله تعالى فلو لزم من عدم الدليل عدم المدلول لزم الحكم بكون الله تعالى حادثا وهذا محال اذا ثبت هذا فنقول هذه الصفات التى عرفناها وجب الاقرار بها

حالة فيه أو بان يقتضى الاثر حلول مؤثره فيه وعلى هذين التقديرين لايلزم منه الدور فالمحل المتقوم بنفسه المقوم لما يحل فيه يسمى بالموضوع وهو أخص من المحل فيكون عدمه أعم من عدم المحل (١) اذا عرفت هذا فنقول الممكن اما ان يكون فى الموضوع وهو العرض أولا يكون وهو الجوهر والجوهر اما ان يكون فى المحل وهو الصورة أو يكون محلا وهو الهيولى أو مركبا من الصورة والهيولى وهو الجسم فقط بالاستقراء أولا حالا ولا محلا ولا مركبا منهما وهو اما أن يكون متعلقا بالاجسام تعلق التدبير وهو النفس أولا يكون وهو العقل وأما العرض وهو اما أن يقتضى نسبة أو قسمة أولا نسبة ولا قسمة اما النسبة فسبعة أقسام الاين وهو الحصول فى المكان والمتى وهو الحصول فى الزمان أو فى ظرفه والمضاف وهو النسبة المتكررة والملك ويقال له الجدة أيضا وهو كون الشئ محاطا بغيره الذى ينتقل بانتقاله وان يفعل وهو التأثير وان ينفعل وهو التأثر والوضع وهو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب مابين أجزائه من النسب ومابين تلك الاجزاء و بين الامور الخارجة عنها من النسب اما العرض الذى يقتضى القسمة فاما أن يكون بحيث ينقسم الى أجزاء مشتركة فى حد واحد وهو الكم المتصل أولا يشترك فى حد واحد وهو الكم المنفصل أما المتصل فاما أن تكون الاجزاء المعترضة فيه بحيث توجد معا واما ان لايكون كذلك فالاول هو الكم المتصل القار الذات وهو اما أن يكون ذا بعد واحد وهو الخط أو ذا بعدين وهو السطح أو ذا ثلاثة أبعاد وهو الجسم التعليمى وأما الذى لايكون قار الذات فهو الزمان فقط وأما المنفصل فهو العدد وأما العرض الذى لايقتضى قسمة ولا نسبة فهو الكيف وأقسامه أربعة أحدها المحسوسات بالحواس الخمسة وثانيها الكيفيات النفسانية وثالثها التهيؤ اما للدفع وهو القوة أو للاتأثر وهو اللاقوة ورابعها الكيفيات المختصة بالكميات اما المتصلة كالاستقامة والانحناء وأما المنفصلة كالاولية والتركب والتقدم والتأخر (٢) أما المتكلمون فقد أنكروا وجود الاعراض النسبية أما الاضافة فلانها لو كانت موجودة لكانت فى محل وحلولها فى محلها نسبة بين ذاتها و بين ذلك المحل فكانت

---

(١) أقول المحل قابل للحال فلا يكون عندهم فاعلا فيه فالقول بان يقتضى الاثر حلول مؤثره فيه غير معقول عندهم والمراد ههنا من الحال الذى يكون سببا لقوام المحل ههنا هو الصورة ومن المحل الهيولى و يريدون بهذا البيان ان امتناع الانفكاك بينهما الاحتياج كل واحد منهما الى الآخر لايقتضى الدور والحال الذى لايتقوم به محله هو العرض ومحله الموضوع

(٢) أقول فى قوله أو مركبا من الصورة والهيولى وهو الجسم فقط بالاستقراء نظر فان الحكماء لايستعملون الاستقراء ههنا ولايحتاجون اليه بل يقسمون الجوهر الى الجسم وأجزائه والى ماليس بجسم ولا بالاجزاء وهذه قسمة حاصرة و يسمون القسم الاول بالمادى والقسم الثانى بالمفارق ويقسمون الاول الى نفس المادة والى مايقومها والى مايتقوم بها والاول هو الهيولى والثانى هو الصورة وهما جزآ الجسم والثالث هو الجسم وأما المفارق فاما ان يتصرف فى الماديات أولا يتصرف وهما النفس والعقل وأسماء أنواع الكيف أما النوع الاول فسمى بالانفعاليات والانفعالات والاول راسخة كحمرة الدم والثانى غير راسخة كحمرة الخجل وأما النوع الثانى فسمى بالحال والملكة أما الحال فسريعة الزوال كغضب الحليم وأما الملكة فبطىء الزوال كصحة الصحاح وأما النوع الثالث فسمى بالقوة واللاقوة وليس اسم القوة للدفع فقط فان الصلابة قوة وهى تهيؤ لان لاينفعل بسرعة والبطء لاقوة وليس بتأثر عن شئ بل هو مايقطع ذو الحركة بسببه مسافة قليلة فالقوة اسم لاستعداد نسبة تفعل الشئ بسهولة أو تنفعل بعسر واللاقوة اسم لاستعداد نسبة تفعل بعسر أو تنفعل بسهولة والنوع الرابع ليس له اسم غير ماذكر

غيرذاتها وذلك الغير أيضا يكون حالا في المحل فيكون حلوله زائدا ولزم التسلسل ولان كل حادث يحدث فان الله تعالى يكون موجودا معه في ذلك الزمان فلو كانت تلك المعية صفة وجودية لزم حدوث الصفة في ذات الله تعالى ولان الاضافة لو كانت صفة موجودة لكان وجودها غير ماهيتها بناء على ان الوجود وصف مشترك فيه بين كل الموجودات فحصول وجودها لماهيتها اضافة بين وجودها وماهيتها وتلك الاضافة سابقة على تحقق الاضافة الموجودة فيكون الشيء موجودا قبل نفسه هذا خلف وأما نسبة الشيء الى الزمان فلو كانت صفة وجودية لكان لها نسبة أخرى الى ذلك الزمان ولزم التسلسل وكذا التأثير لو كان صفة زائدة لكانت تلك الصفة ممكنة بذاتها مفتقرة الى مؤثر وكان تأثير المؤثر فيها صفة أخرى ولزم التسلسل وكذا القبول لو كان صفة زائدة لكانت موصوفية الذات بها صفة أخرى ولزم التسلسل (١) أما الحكماء فقد احتجوا على ثبوت هذه النسب بأن كون السماء فوق الارض مثلا أمر حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار أو لم يوجد وهو ليس أمرا عدميا لان الشيء قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا فالفوقية التي حصلت بعد العدم لا تكون عدمية والا لكان نفي النفي عدميا وهو محال فالفوقية أمر ثبوتي وليست هي نفس الذات لان الجسم من حيث انه جسم غير معقول بالقياس الى الغير ومن حيث انه فوق معقول بالقياس الى الغير ولان الشيء قد لا يكون فوق ثم يصير فوقا فالذات باقية في الحالين والفوقية غير حاصلة في الحالين (٢) ثم ان جمهورا من قدماء المتكلمين أثبت لقوة هذه الحجة هذه

---

(١) أقول لو كانت هذه المقولات نسبا لكانت أنواعا لجنس عال هو النسبة ولم تكن أجناسا عالية وهم لا يعنون بها ما يدخل النسبة في ذاتها بل ما يعرض لها النسب الا الاضافة فان مفهومها النسبة وتستدعي تكرار النسبة وأما كون الاضافة عرضا حالا في محل فحلولها في ذلك المحل لا يكون اضافة بل الاضافة تعرض للحال الى المحل وللمحل الى الحال بعد الحلول كما تعرض للرأس ولذي الرأس والتحقيق ههنا ان وجود الاضافة الحقيقية لا يكون الا في العقل ولا يكون في الخارج الا كون الموجود بحيث يحدث في العقل من تصوره الاضافة فان ولادة شخص من شخص أمر موجود في الخارج واذا تصوره العاقل يعقل أبوة في أحدهما وبنوة في الآخر ولا يلزم التسلسل لان الابوة اذا عرضت لشخص وان كان ذلك العروض اضافة أخرى لكنها لا تكون بابوة أخرى فاذا لا تسلسل الابوة وتلك الاضافة أيضا أمر عقلي ولا تسلسل لانها تنقطع عند وقوف العقل وهم يقولون ان لله تعالى صفات اضافية كالاول والآخر والخالق والرازق والمبدع والصانع وغير ذلك ويلتزمون القول بهذه الصفات غير المعية الزمانية لله تعالى وأما قوله حصول الوجود للماهية اضافة بينهما فليس بشيء لان الاضافة ههنا ليست الا بمعنى الانضمام وليس ذلك ما نحن فيه وكون الشيء في الزمان نسبة كون الجسم في المكان الذي يقول بوجوده المتكلم وأما النسبة فلحقها بعد ثبوتها وأما التأثير فليس كل تأثير من هذه المقولة بل يريدون التأثير الصادر عن المؤثر في زمان غير قار الذات كقطع السكين اللحم فان الجزئين لا يقعان في زمان واحد فالهيئة الحاصلة للسكين حين يقال له هو ذا يقطع لا قبله ولا بعده هي المعنية بان يفعل وقس عليه الانفعال والنسبة انما تعرض للعقل بين القاطع والمقطوع ولا انصاف يقتضي ان ينقل مذاهب الخصوم على ما هي والا يلحق الناقلين شناعة بسبب سوء النقل

(٢) أقول كون الشيء عقليا كفوقية السماء يباين كونه فرضيا فان فوقية السماء ليس بما يفرض بل العقلي هو الذي يجب ان يحدث في العقل اذا عقل العقل ذلك الشيء كفوقية السماء وأما الفرضي فهو الذي يفرضه الفارض وان كان محالا والذهن يشتملهما ويجب ان يفهم كل واحد منهما لئلا يقع بسبب الاشتباه غلط

فاما اثبات الحصر فلم يدل عليه دليل فوجب التوقف فيه وصفة الجلال ونعوت الكمال أعظم من أن تحيط بها عقول البشر

﴿الباب الخامس﴾

في بقية الكلام في الصفات وفيه مسائل

﴿المسألة الاولى﴾

أطبق أهل السنة على ان الله تعالى يصح أن يرى وأنكرت الفلاسفة والمعتزلة والكرامية والمجسمة ذلك أما انكار الفلاسفة والمعتزلة فظاهر وأما انكار الكرامية والحنابلة فلانهم أطبقوا على أنه تعالى لو لم يكن جسما وفي مكان لامتنعت رؤيته وأهم المهمات تعيين محل النزاع فنقول الادراكات ثلاثة مراتب أحدها وهو أضعفها معرفة الشيء لا بحسب ذاته بل بواسطة آثاره كما يتعرف من وجود البناء ان ههنا بانيا ومن وجود النقش ان ههنا نقاشا وثانيها وهو أوسطها أن نعرف الشيء بحسب ذاته المخصوصة كما اذا عرفنا السواد من حيث هو سواد والبياض من حيث هو بياض وثالثها وهو أكملها كما اذا أبصرنا بالعين السواد

الاعراض النسبية ولم يجد دافعا للتسلسلات المذكورة فالتزمها واثبت اعراضا لا نهاية لها يقوم كل واحد منها بالآخر وقال المتكلمون هذا باطل لان كل عدد موجود فله نصف ونصفه أقل من كله وكلما كان أقل من غيره فهو متناه فنصفه متناه في العدد وكل ما نصفه متناه فكله متناه لانه ضعف المتناهي قال معمر لا نسلم أن كل عدد فله نصف بل ذلك من خواص العدد المتناهي سلمنا لكن لم قلت بأن كل ما كان أقل من غيره فهو متناه اليس ان مقدورات الله تعالى أقل من معلوماته وتضعيف الالف مرارا لا نهاية لها أقل من تضعيف الالفين مرارا لا نهاية لها (١) ونحن نقول حجة الفلاسفة على اثبات النسب يقتضي كون المتقدم والمتأخر صفتين موجودتين وذلك محال لان الاضافتين توجدان معا ومحلاهما يوجدان معا فالقبل موجود مع البعد هذا خلف ولانا نحكم على اليوم الماضي في اليوم الحاضر بكونه ماضيا والمفهوم من كونه ماضيا ليس أمرا سلبيا لانه صار ماضيا بعد ما لم يكن ماضيا فاذا هو ثبوتي وليس ثبوته في الذهن فقط فانا لو فرضنا عدم الفرض والاعتبار فذلك اليوم ماض في نفسه وليس عبارة عن نفس ذلك اليوم لانه حين كان حاضرا لم يكن ماضيا فيلزم أن يكون وصف كونه ماضيا عرضا حقيقيا قائما به حال عدمه فيكون الموجود قائما بالمعدوم وهو محال (٢) وأما الوضع وهو كهيئة الجلوس مثلا فان أريد به ما لكل واحد من آخر الجسم من الاين ومماسة الغير فلا نزاع في ثبوته وان عنى به أمر وراء ذلك قائم بمجموع الاجزاء فهو محال لاستحالة حلول الواحد في المحال الكثيرة لا يقال لم لا يجوز أن يقال انه عرضت لمجموع تلك الاجزاء وحدة باعتبارها صارت واحدة وحينئذ لا يلزم من قيام هيئة الوضع بها قيام الواحد بأكثر من الواحد لانا نقول لاشكال في كيفية قيام تلك الوحدة بها كالاشكال في قيام هيئة الوضع بها فان كان بسبب وحدة أخرى سابقة لزم التسلسل وكذا القول في الملك (٣) اما الكميات المتصلة فقيل لا معنى للسطح الا نهاية الجسم ونهاية الشيء هي أن يفنى ذلك الشيء وهذا لا يكون أمرا وجوديا وكذا القول في النقطة والخط وأيضا السطح لو كان عرضا حالا في الجسم المقسم في الجهات

(١) أقول غير المتناهي لا يصير متناهيا بنقصان كل شيء منه والشيء ربما يكون متناهيا من جهة غير متناه من وجه فلحقه خواص المتناهي من الوجه الاول وخواص غير المتناهي من الوجه الآخر وهذا كتضعيف الالف والالفين مرارا لا نهاية لها فيكون أحد غير المتناهيين نصفا للآخر ولا يلزم منه تناهي أحدهما

(٢) أقول قد بينا أن الاضافة تحصل عند تصور المضافين والمتقدم والمتأخر موجودان في التصور معا ولا يلزم ذلك قيام موجود بمعدوم بل يلزم حدوث معقول متصور وذلك غير محال وقد عرفت ان ذلك ثابت في نفس الامر من غير الفرض وليس بالذهن الصرف

(٣) أقول الهيئة المسماة بالوضع انما تحصل في الاجزاء بعد صيرورتها جملة واحدة وكذلك الزاوية والشكل وليس ذلك حلول العرض الواحد في محال كثيرة انما هو حلول عرض واحد في محل واحد ينقسم باعتبار غير اعتبار وحدته ولم يدل على استحالة ذلك دليل وأما الوحدة فهي التي تجعل المجموع واحدا واذا اعتبر فيه عدم الانقسام بوجه ما مثلا كعشرة فانها لا تنقسم من حيث هي عشرة وان انقسمت من حيث هي آحاد هي أجزاء العشرة وقد تتكرر الوحدة حين يقال وحدة واحدة ولا يلزم منه ثبوته فان موضوع الوحدة الاولى هو الشيء الذي يقال انه واحد وموضوع الوحدة الثانية هو الوحدة الاولى واذا لم تتكرر الموضوعات في مرتبة واحدة لم يحصل من الوحدات عدد وليس قيام الوحدة بالموضوع المنقسم محتاجا الى وحدة تسبقها بل هي اعتبار عدم الانقسام فيها من حيث اعتبار كونها ذلك المجموع ولا يلزم التسلسل

والبياض فان بديهة العقل جازمة بأن هذه المرتبة في الكشف والجلاء أكمل من المرتبة المتقدمة اذا عرفت هذا فنقول أطبق أهل العلم على أنه يمكن معرفة الله تعالى بالوجه الاول وهل يمكن معرفته بالوجه الثاني فيه اختلاف وهل يمكن معرفته بالوجه الثالث بمعنى انه هل يمكن أن يحصل للبشر نوع ادراك نسبته الى ذات الله تعالى كنسبة الابصار الى المبصرات في قوة الظهور والجلاء هذا هو المراد من قولنا انه تصح رؤية الله تعالى أم لا وعند هذا يظهر أن من قال العلم الضروري حاصل بامتناعه فهو جاهل مكابر واحتج الجمهور من الاصحاب بأن قالوا لا شك انا نرى الطويل والعريض ولا معنى للطويل والعريض الا جواهر متألفة في سمت مخصوص وذلك يدل على ان الجواهر مرئية ولا نزاع أيضا ان الالوان مرئية فثبت ان صحة الرؤية حكم مشترك فيه بين الجواهر والاعراض والحكم المشترك فيه لابد له من علة مشتركة فيها والمشترك بين الجوهر والعرض أما الحدوث

الثلاثة والحال في الشيء الذي يكون كذلك ينقسم في الجهات الثلاثة فيكون جسما هذا خلف (١) وأما الزمان فهو مقدار الحركة عند ارسطاطاليس فقد احتجوا على انه لا يجوز ان يكون موجودا بامور أولها انه لو كان موجودا لكان اما أن يكون قار الذات فيكون الحاضر عين الماضي فيكون الحادث اليوم حادثا زمان الطوفان هذا خلف أولا يكون قار الذات وحينئذ يقضي العقل بأن جزأ منه كان موجودا ولم يبق الآن فان جزأ منه حصل الآن والماضي والآن هو الزمان فيلزم منه وقوع الزمن في الزمان فلو كان أمرا وجوديا لزم التسلسل وهو محال (٢) وثانيها أن الزمان اما الماضي أو المستقبل أو الحال ولا شك أن الماضي والمستقبل معدومان اما الحال فهو الآن وهو اما أن يكون منقسما أولا يكون فان كان منقسما لم توجد اجزاؤه معا فلا يكون الذي فرضناه موجودا موجودا هذا خلف وان لم يكن منقسما كان عدمه دفعة لا محالة وعند انتهائه يحدث أمر آخر دفعة فيلزم منه تتالي الآنات ويلزم منه تركب الجسم من نقط متتابعة هذا خلف (٣) وثالثها الزمان لو كان موجودا لكان واجب الوجود لذاته وفساد التالي يدل على فساد المقدم وبيان الشرطية أنه لو كان موجودا وفرضناه قابلا للعدم فلنفرض انه عدم فيكون عدمه بعد وجوده بعدية لا توجد مع القبل وهذه البعدية لا تتحقق الا عند تحقق الزمن فاذا يلزم من فرض عدم الزمان وجوده وذلك محال فاذا يجر فرض عدمه يستلزم المحال فاذا كان فرض عدمه محالا فهو واجب لذاته واذا قلنا انه يستحيل أن يكون واجبا لذاته لان كل جزء منه حادث وممكن

(١) أقول السطح ليس هو فناء الجسم فقط فان الفناء لا يقبل الاشارة الحسية والسطح يقبلها والتحقيق يقتضي ان هناك ثلاثة امور فناء الجسم في جهة معينة من جهاته ومقدار ذو طول وعرض فقط واضافة تعرض للفناء فيقال له بحسب تلك النهاية جسم ذي نهاية والمقدار موجود بينه يقبل الاشارة والفناء ليس بعدم محض بل عدم أحد ابعاد الجسم وهو ثخنه والاضافة عارضة لهما متأخرة عنهما ونعم باعتبار السطح وحده من حيث هو مقدار وذلك موضوع علم الهندسة وكذلك الخط والنقطة ولا يلزم من حلول السطح في الجسم انقسامه في الجهات الثلاث كانقسام الجسم لان ذلك يكون حكم العرض الساري في محله وليس السطح ولا الخط ولا النقطة من الاعراض السارية في محالها وكذلك الوحدة والوضع وغير ذلك مما لا ينقسم بانقسام المحل فهذا هو تقرير ما هم في هذا الموضع

(٢) أقول ان كان الزمان قار الذات لا يكون الحاضر عين الماضي بل يكون معا في الجسم الذي هو قار الذات ولا يلزم منه ان يكون جزء منه عين الجزء الآخر وأما اذا كان الزمن غير قار الذات ولم يبق جزء منه عند حصول جزء آخر فلا يلزم منه ان يكون للزمن زمان لان القبلية والبعدية لاجزاء الزمان لذاتها فيكون جزء متقدما على جزء لا بزمان غيرهما بل بذاتيهما فلا يلزم منه التسلسل

(٣) أقول الزمان اما الماضي واما المستقبل وليس له قسم هو الآن انما الآن فصل مشترك بين الماضي والمستقبل كالنقطة في الخط والماضي الصرف ليس بمعدوم مطلقا انما هو معدوم في المستقبل والمستقبل معدوم في الماضي وكلاهما في الآن وكل واحد منهما موجود في حده وليس عدم شيء في شيء هو عدمه مطلقا فان السماء معدوم في البيت وليس بمعدوم في موضعه ولو كان الآن جزأ من الزمان لما أمكن قسمة الزمان الى قسمين مثلا نقول من ابتدائه الى الآن ومن الآن الى انتهائه فان كان الآن جزأ لم يكن القسمة صحيحة ولا أمكن قسمة مقدار من الزمان الى قسمين فالآن موجود وهو عرض حال في الزمان كالفصل المشترك في الخط وليس بجزء من الزمان وهو نهاية غير زمني ولا يلزم منه تتالي الآنات

او الوجود والحدوث لا يصلح للعلية لان الحدوث عبارة عن وجود بعد عدم والقيد العدمي لا يصلح للعلية فوجب ان تكون العلة هي الوجود والله تعالى موجود فوجب القول بصحة رؤيته وهذا عندي ضعيف لانه يقال الجوهر والعرض مخلوقان فصحة المخلوقية حكم مشترك بينهما فلا بد من علة مشتركة والمشترك اما الحدوث واما الوجود والحدوث باطل بما ذكروه فبقي الوجود فوجب ان يصح كونه تعالى مخلوقا وكان هذا باطل فكذلك ما ذكروه باطل وأيضا فانا ندرك باللمس الطويل والعريض وندرك الحرارة والبرودة فصحة الملموسية حكم مشترك ونسوق الكلام الى آخره حتى يلزم صحة كونه تعالى ملموسا والتزامه مدفوع في بديهة العقل والمختار عندنا ان نقول الدلائل السمعية دالة على حصول الرؤية وشبهات المعتزلة في امتناع الرؤية باطلة فوجب علينا البقاء على تلك الظواهر أما بيان تلك الدلائل السمعية فمن وجوه أحدها قوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة)

والمجموع يتقوم بالاجزاء والمتقوم بالممكن المحدث يستحيل أن يكون واجبا لذاته (١) ورابعها لو كان الزمان موجودا لكان مقدارا لمطلق الوجود فانا كما نعلم بالضرورة أن من الحركات ما كانت موجودة أمس ومنها ما يوجد غدا كذلك نعلم بالضرورة أن الله تعالى كان موجودا بالامس وانه موجود الآن ويبقى موجودا غدا فان جاز انكار أحدهما جاز انكار الآخر لكن يستحيل أن يكون مقدارا لمطلق الوجود لانه في نفسه ان كان متجددا استحال انطباقه على الثابت وان كان ثابتا استحال انطباقه على المتغير (٢) فان قلت نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبته الى الثابت هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد قلت هذا التهويل خال عن التحصيل لاني قد دللت على أن مفهوم كان ويكون لو كان أمرا موجودا في الاعيان لكان اما أن يكون قار الذات فيلزم أن لا يوجد في المتغيرات وان كان متغيرا استحال وجوده في الثابت وهذا التقسيم لا يندفع بالعبارات (٣) وخامسها وهو ابطال قول ارسطاطاليس خاصة ان الزمان لو كان مقدارا امتداد الحركة وامتداد الحركة لا وجود له في الاعيان لان الامتداد لا يحصل الا عند حصول جزئين والجزآن لا يحصلان دفعة بل عند حصول الاول فالثاني غير حاصل وعند حصول الثاني فالاول ثابت واذا لم يكن لامتداد الحركة وجود في الاعيان لم يكن لمقدار هذا الامتداد وجود لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم وهذا الوجه لخصه الامام أفضل الدين الغيلاني رحمه الله (٤) وأما الكميات المنفصلة فليست أمورا وجودية لانه لا معنى للعدد الا مجموع الوحدات والوحدة لا يجوز أن تكون صفة وجودية زائدة على الذات والا لكان كل واحد من اشخاص تلك الماهية أعني ماهية الوحدة وحدة فيلزم التسلسل ولان الاثنينية لو كانت صفة واحدة وهي قائمة بالوحدتين فاما أن أن تكون بتمامها قائمة بكل واحدة من الوحدتين فيلزم قيام الواحد بالاثنين ويلزم أن يكون كل وحدة

(١) أقول فرض عدم الزمان بعد وجوده يكون فرض عدمه مع وجوده ويلزم منه المحال لاشتماله على عدم الشيء ووجوده وفرض عدم الزمان وحده ممكن اذا لم يقترن ذلك العدم بقبل أو بعد وهذا الغلط ينشأ من قياس الزمان على ما في الزمان ومن اقتران وجود الشيء بعدمه

(٢) أقول القول بان الزمان مقدار الوجود قول الشيخ أبي البركات فانه يقول الباقي لا يتصور بقاؤه الا في زمان مستمر وما لا يكون في الزمان ويكون باقيا الابد وان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود والمتكلمون حيث قالوا القديم موجود في أزمنة مقدرة لا نهاية لها فقد حكموا بصحة انطباق الثابت على المتغير ولم يقتض ذلك محالا

(٣) أقول لا شك في ان وقوع الحركة مع الزمان ليس كوقوع الجسم القار الذات المستمر الوجود مع الزمان وليس كوقوع القار الذات الباقي مع القار الذات الباقي كالسماء مع الارض وذلك الفرق معقول محصل سواء كان ذلك تهويلا أو غير تهويل وليس معية المتغير والثابت مستحيلا فانا نقول نوح عليه السلام عاش ألف سنة وانطبق مدة بقائه على الف دورة من الشمس واذا تقرر اختلاف المعاني فللمصطلحين ان يعبروا عن كل معنى بعبارة يرون انها مناسبة لذلك المعنى ولا يعنون بتحصيل هنالك غير دلالة العبارات على المعاني

(٤) أقول امتداد الشيء القار الذات يجب ان يكون فيما أجزاؤه حاصلة دفعة وأما امتداد الشيء غير القار الذات فلا يمكن ان يكون فيما تكون أجزاؤه حاصلة دفعة بل يجب ان يكون لا يوجد منه جزآن دفعة ولو لم يكن الامتداد في لفظ الزمان معقولا لما سمى العقلاء الزمان بالمدة المشتقة من الامتداد واعلم ان أرسطاطاليس قال الزمان مقدار الحركة وهذا المعترض زاد فيه الامتداد ليعترض عليه بمثل هذا الكلام ولم يعلموا ان الامتداد هو المقدار المتصل فيكون في هذا التفسير تكرار غير محتاج اليه

فنقول النظر اما ان يكون عبارة عن الرؤية أو عن تقليب الحدقة نحو المرئي التماسا لرؤيته والاول هو المقصود والثاني يوجب الامتناع عن أجرائه على ظاهره لان ذلك انما يصح في المرئي الذي يكون له جهة فوجب حمله على لازمه وهو الرؤية لان من لوازم تقليب الحدقة الى سمت جهة المرئي حصول الرؤية واطلاق اسم السبب لارادة المسبب جائز وقولهم يضمر فيه الى ثواب ربها خطأ لان زيادة الاضمار من غير حاجة لا يجوز الثاني قوله تعالى (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الزيادة هي النظر الى الله تعالى والثالث قوله تعالى (الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم) وقوله تعالى (أولئك الذين كفروا بآيات ربهم ولقائه) وقوله (فمن كان يرجو لقاء ربه) وقوله (بل هم بلقاء ربهم كافرون) وقوله (تحيتهم يوم يلقونه) واللقاء عبارة عن الوصول وهذا في حق الله تعالى محال الا ان من رأى شيئا فكأن بصره لقيه ووصل اليه فوجب حمل اللفظ عليه الرابع قوله تعالى (كلا انهم عن ربهم يومئذ

وحدها اثنين وهو محال وان توزعت على الوحدتين كان القائم بكل واحدة من الوحدتين غير القائم بالاخرى فلم تكن الاثنينية صفة واحدة بل مجموع الامرين واذا جاز ذلك فلتعقل الاثنينية قائمة بتلك الوحدتين واما الفلاسفة فقد احتجوا على كون الوحدة صفة زائدة بأن الانسان الواحد يخالف العشرة في معنى الواحدية ويشاركها في معنى الانسانية فالواحدية صفة زائدة على الماهية وليست أمرا عدميا لانها لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة فالكثرة ان كانت عدمية كانت الوحدة عدم العدم فتكون ثبوتية وان كانت وجودية ولا معنى للكثرة الا مجموع الوحدات واذا كانت الوحدة عدمية لزم ان يكون مجموع العدمات أمرا وجوديا وهو محال فثبت بهذه الدلالة كون الوحدة والكثرة وصفين وجوديين قائمين بالذات (١) اما الكيفيات المختصة منها بالكميات غير موجودة لان ما دل على بطلان ما يقوم به يدل على بطلانها أما الصلابة وهي عبارة عن التأليف بناء على القول بالجوهر الفرد وأما اللين فهو عبارة عن عدم الممانعة فيكون عدميا (٢)

﴿تقسيم المحدثات على رأى المتكلمين﴾

الحادث اما أن يكون متحيزا أو قائما بالمتحيز أولا متحيزا ولا قائما بالمتحيز والقسم الثالث قد أنكره الجمهور من المتكلمين وأقوى ما لهم فيه انا لو فرضنا موجودا غير متحيز ولا حال فيه لكان مساويا بالذات لله تعالى فيه ويلزم من الاستواء فيه الاستواء في تمام الماهية وهذا ضعيف لان الاشتراك في السلوب لا يقتضي التماثل والا لزم تماثل المختلفات لان كل مختلفين فلابد وان يشتركا في سلب كل ما عداهما عنهما اما المتحيز فقد قال المتكلمون انه اما أن يكون قابلا للانقسام أولا يكون والاول هو الجسم والثاني هو الجوهر الفرد وعند المعتزلة اسم الجسم لا يقع الا على الطويل العريض العميق وعلى هذا فاذا الجسم ما فيه التأليف وأقله جوهران فهذا بحث لغوي (٣) أما الحال في المتحيز فهو العرض وهو اما أن يجوز اتصاف

---

(١) أقول قد مر ان الوحدة أمر عقلي يعقل بها حيث يعتبر عدم الانقسام واذا اعتبرت من حيث كونها موضوعا للوحدة أخرى لزمت وحدة أخرى وتكون حينئذ الوحدة واحدة بذلك الاعتبار ولا تكون الوحدتان اثنين لانهما ليستا في مرتبة واحدة بل الاولى معقولة من الموضوع والثانية معقولة من المعقول الموضوع ولا يتسلسل بل ينقطع عند عدم الاعتبار والاثنينية قائمة بمجموع الوحدتين من حيث اعتبار الانقسام فيه الى وحدتين اما باعتبار عدم الانقسام فيه من حيث هما مجموع واحد لوحدتين فيكون اثنين واحدا من جميع أحاده بالفرض اثنين ويقال عليهما الاثنان وأما قوله ان الفلاسفة قالوا الكثرة عدم الوحدة ثم قالوا الكثرة مجموع الوحدات فحاصله انهم قالوا المجموع هو عدم الجزء منه وهذا لا يقوله عاقل والمشهور عن الفلاسفة انهم قالوا الوحدة أمر عقلي عام يقع على الموجودات كالوجود والشيء ويعدونها في الامور العامة ويقولون انها تقع على موضوعات الاشياء واحدا فليس وحدة النقطة كوحدة الجسم ولا كوحدة الحيوان ولا كوحدة العسكر والكثرة مؤلفة من الآحاد

(٢) أقول لا شك في وجود الخط المستقيم والخط المنحني والدائرة والكرة والزاوية وامتياز بعضها من بعض وليس ذلك الا كيفيات مختصة بالكميات ولو كانت الصلابة والتأليف واحدا على رأى القائلين بالجوهر الفرد لكان الماء عندهم غير مؤلف من الجواهر الفردة اذ ليس فيه صلابة وكذلك لحوم الحيوانات وجلدها وعدم الممانعة توجد في مثل الغبار والبخار والدخان من غير لين

(٣) أقول الاقدمون من المتكلمين قالوا المتحيز هو الجوهر والحال فيه هو العرض والموجود الذي لا يكون جوهرا ولا عرضا هو الله تعالى وعلى هذا الوجه قالوا باستحالة وجود محدث غير متحيز ولا حال فيه كما قاله وان ذلك لا يقوله عاقل والقول ان كل مؤلف جسم مما انفرد به أبو الحسن الاشعري

المحجوبون) وتخصيص الكفار بهذا الحجب يدل على ان المؤمنين لا يكونون محجوبين والخامس قوله تعالى (واذا رأيت ثم رأيت نعيما وملكا كبيرا) والملك الكبير هو الله تعالى وذلك يدل على انه عليه الصلاة والسلام يرى ربه يوم القيامة السادس قوله تعالى حكاية عن موسى صلى الله عليه وسلم (رب أرني أنظر اليك) ولو كانت الرؤية ممتنعة على الله تعالى لكان موسى جاهلا بالله تعالى والسابع قوله تعالى (فان استقر مكانه فسوف تراني) علق الرؤية على استقرار الجبل وهذا الشرط ممكن والمعلق بالممكن ممكن والثامن قوله (فلما تجلى ربه للجبل) والتجلي هو الرؤية وذلك لان الله تعالى خلق في الجبل حياة وعقلا وبصرا وعقلا ووهما وخلق فيه رؤية فرأى الله بها والتاسع قوله صلى الله عليه وسلم انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر والمقصود من هذا التشبيه تشبيه الرؤية بالرؤية لا تشبيه المرئي بالمرئي والعاشر ان الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في أن محمدا صلى

غير الحى به أو لا يجوز والاول هو المحسوس باحدى الحواس والاكوان واما المحسوس فمنها المحسوس بالبصر احساسا أوليا وهو الالوان والاضواء اما الالوان فالقدماء قالوا الخالص هو السواد والبياض انما يتخيل من اختلاط الهوى بالاجسام الصغار الشفافة كما فى الثلج والزجاج المدقوق ومنهم من اعترف بالبياض كما فى بياض البيض المسلوق والمعتزلة قالوا الخالص هو السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة اما الضوء فقيل انه جسم وهو خطأ لان الاجسام متساوية فى الجسمية ومختلفة فى كونها مضيئة ومظلمة وعند أبى على الضوء شرط وجود اللون وعندنا شرط صحة كونه مرئيا اما الظلمة فمنا من قطع بكونها ثبوتية والاقرب انها عدم الضوء عما من شأنه ان يصير مضيئا الان فى الليل اذا جلس انسان عند النار وآخر بعيدا عنها فالبعيد يرى من كان قريبا من النار ويرى الهواء المتوسط بينهما مضيئا والقريب لا يرى البعيد ويرى ذلك الهواء مظلما فلو كانت الظلمة صفة ثبوتية قائمة بالهواء لما اختلف الحال ومنها المحسوسة بالسمع وهى الاصوات والحروف وهى كيفيات اما عارضة للاصوات كالسين والشين أو حادثة فى آخر زمان حبس النفس وأول زمان اطلاقه كالباء والطاء ومنه يظهر أن الحروف غير الصوت ومنها المحسوسات بالذوق وهى الحرافة والمرارة والملوحة والحلاوة والدسومة والحموضة والعفوصة والقبض والتفاهة (تنبيه) لا شك ان الحرافة تفعل تفريقا والعفوصة قبضا فالمدرك بحس الذوق كله طعم محض أو أمر مركب من الطعم ومن تفريق الحاسة هذا متوقف فيه ومنها المحسوسة باللمس وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل والخفة والصلابة واللين (١) ﴿مسئلة﴾ منهم من جعل البرودة عدم الحرارة وهو خطأ لانا نحس من البارد بكيفية مخصوصة فذلك المحسوس ليس عدم الحرارة لان

والباقون اعتبروا فيه الابعادات الثلاثة فقال الكعبى أقله يحصل من أربعة جواهر ثلاثة كمثلث ورابع فوقها ويصير بها كمخروط ذى أربعة أضلاع مثلثا وقال باقى المعتزلة أقله من ثمانية جواهر يتألف كمكعب ذى ستة أضلاع مربعات والفلاسفة أيضا اعتبروا فيه قبول الابعاد الثلاثة مع انكار كونه مؤلفا من جواهر أفراد

(١) أقول قد مر ان البياض يحصل من اختلاط الهواء بالاجسام الشفافة وكذلك السواد أيضا يحصل من اندماج أجزاء الاجسام الكثيفة بعضها فى بعض والدليل عليه ان الزاج فى غاية النور لحدته والعفص فى غاية القبض وليس أحدهما باسود فاذا امتزجا نفذ الزاج فى المسام الصغيرة من العفص وقبضه العفص بقوة فاندمج بعضها فى بعض وحدث السواد ومن تركيبات الالوان تحصل ألوان أخرى كما مر الصفرة والزرقة والخضرة وقالت الحكماء الضدان هما البياض والسواد والاتجاه من أحدهما الى الآخر يكون بطرق كالغبرة والزرقة والصفرة والحمرة وأمثالها وكيفيات الاصوات ليست هى الحروف وحدها بل الثقل والخفة والجهارة والخفاء من كيفياتها وكذلك كيفيات أخر يميز الانسان صوت شخص من صوت شخص آخر واما الطعوم التسعة قالوا تتولد من تأثير ثلاثة أشياء هى الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما فى ثلاثة أشياء الكثافة واللطافة والحالة المتوسطة بينهما والثلاثة فى الثلاثة تسعة ويرد عليه أن العفوصة والقبض مختلفان بالشدة والضعف ولو صير الشدة والضعف موضوعيهما نوعين لكان كل واحد من هذه الانواع نوعين والحق ان الطعوم فيها اختلافات كثيرة كما بين حلاوة العسل وحلاوة السكر وحلاوة الدبس وحلاوة البطيخ وغيرها والمركبات منها أيضا كثيرة لا حد لها ولم يذكر المحسوسة بالشم والذين ذكروها قسموها الى الملائمة وغير الملائمة وفيها اختلاف لا حد له كما فى سائر المحسوسات وعدوا الخشونة والملاسة فى الملموسات بدل الصلابة واللين وبالجملة الكلام فى هذا الموضع كثير لا يحتمله هذا الكتاب

الله عليه وسلم هل رأى ربه أم لا واختلافهم فى الوقوع يدل ظاهرا على اتفاقهم على الصحة أما المعتزلة فقد ذكروا وجوها الاول قوله تعالى لا تدركه الابصار والرؤية ادراك فنفى الادراك يوجب نفى الرؤية والثانى وهو ان الله تعالى تمدح بنفى الادراك وكل ما عدمه مدح كان وجوده نقصا والنقص على الله تعالى محال الثالث قوله تعالى لن ترانى ولن تفيد التأبيد فوجب أن يقال ان موسى صلى الله عليه وسلم لا يرى الله تعالى البتة وكل من قال ان موسى لا يرى الله تعالى البتة قال ان غيره لا يراه أيضا والرابع قالوا ان متى حصلت هذه الشرائط الثمانية وجبت الرؤية أحدها سلامة الحاسة وثانيها كون الشئ بحيث لا يمتنع رؤيته وثالثها عدم القرب القريب ورابعها عدم البعد البعيد وخامسها عدم اللطافة وسادسها عدم الصغر وسابعها عدم الحجاب وثامنها حصول المقابلة والدليل على وجوب الرؤية عند حصول هذه الشرائط الثمانية انه لو لم تجب الرؤية

العدم لا يحس به ولا الجسم ولا امكان الاحساس بالجسم حال حرارته احساسا بالبرودة ﴿مسئلة﴾ الرطوبة ان كانت عبارة عن اللاممانعة على ما يقوله الفلاسفة كانت عدمية وان كانت عبارة عن سهولة الالصاق كانت وجودية واليبوسة فى مقابلتها ﴿مسئلة﴾ الثقل أمر زائد على الحركة لان الثقيل الساكن فى الجو قسرا نحس بثقله والزق المنفوخ الساكن تحت الماء قسرا نحس بخفته مع عدم حركتهما ﴿مسئلة﴾ اللين معناه عدم ممانعة الغامز فلا يكون وجوديا ﴿مسئلة﴾ الملاسة عبارة عن استواء وضع الاجزاء والخشونة عبارة عن كون بعضها أرفع وبعضها أخفض (١) ﴿مسئلة﴾ من القدماء من زعم أن هذه المحسوسات قد تبقى بعد مفارقة محالها قائمة بأنفسها وابطاله بابطال انتقال الاعراض (٢) أما الاكوان فقد اتفقوا على أن حصول الجوهر فى الحيز أمر ثبوتى فقيل هذا الحيز ان كان معدوما فكيف يعقل حصول الجوهر فى المعدوم وان كان موجودا فلا شك انه أمر مشار اليه فهو اما جوهر أو عرض فان كان جوهرا كان الجوهر حاصلا فى الجوهر وهو قول بالتداخل وهو محال اللهم الا أن يفسروا ذلك بالمماسة ولا نزاع فيها وان كان عرضا فهو حاصل فى الجوهر فكيف يعقل حصول الجوهر فيه (٣) ﴿مسئلة﴾ اختلفوا فى أن ذلك الحصول هل هو معلل بمعنى آخر والحق عدمه لان المعنى

---

(١) أقول فى قوله العدم لا يحس به نظر لان الامر العدمى اذا كان مقتضيا الامر غير ملائم يحس به من جهة مقتضاه كتفريق الاتصال والجوع والعطش فان كانت البرودة عدم الحرارة وكانت الخلقة محتاجة الى حرارة تعدل مزاجها فعدم تلك الحرارة يقتضى أمرا غير ملائم فيها فيحس به ولم يقل أحد ان عدم الحرارة هو الجسم حتى يكون الاحساس بالجسم احساسا بالبرودة والحق ان البرودة كيفية ضد الحرارة فان مقتضياتها كالتكاثف والثقل وأمثالها ضد مقتضيات الحرارة كالتخلخل والخفة وأمثالهما والفلاسفة لم يقولوا ان الرطوبة لا ممانعة بل قالوا انها كيفية تقتضى سهولة قبول الاشكال لموضوعها والثقل والخفة لم يذهب أحد الى انهما المساويان زائدين على الحركة بل هما عرضان يسميهما المتكلمون اعتمادا والحكماء ميلا وقوله اللين عدم ممانعة الغامز والرطوبة عند الفلاسفة عبارة عن اللاممانعة يقتضى أن يكون اللين والرطوبة عند الفلاسفة شيأ واحدا وليس كذلك بل اللين كيفية تقتضى عدم ممانعة مع تفرق أجزاء والملاسة والخشونة لو كانتا من باب الوضع لما عدتا فى الكيفيات ويمكن أن يكون الوضع مبدأهما

(٢) أقول ان هذا الشك انما حصل لهم من الضوء والرائحة وأمثالهما فانهم لما رأوا الضوء كانه ينتقل من ذى الضوء الى قابله والرائحة تنتقل من ذى الرائحة الى الخامة حسبوا انها تبقى بعد مفارقة محالها

(٣) أقول هذا غلط من جهة اشتراك اللفظ فان لفظة فى يدل فى قولنا الجسم فى الجسم بمعنى التداخل والجسم فى المكان والعرض فى الجسم على معان مختلفة فان الاول يدل على كون الجسم مع جسم آخر فى مكان واحد والثانى يدل على كون الجسم فى المكان والثالث يدل على كون العرض حالا فى الجسم والمكان هو القابل للابعاد القائم بذاته الذى لا يمانع الاجسام عند قوم وعرض هو سطح الجسم الحاوى المحيط بالجسم ذى المكان عند قوم وهو بديهى الانية خفى الماهية والمكان ان كان عدميا لم يكن حصول الجوهر فى الامر العدمى حصوله فى المعدوم بمعنى انه فى العدم وان كان جوهرا فالجوهر عند القوم الاول ينقسم الى مقاوم للداخل عليه ممانع اياه وهو الذى لا يجوز عليه التداخل والى غير مقاوم يمتنع عليه الانتقال وهو المكان والجوهر المانع يمكن أن يداخل غير المانع وذلك هو كون الجوهر فى المكان وأما عند القوم الثانى فحصول الجوهر فى المكان الذى هو عرض بمعنى غير المعنى

عند حصولها جاز ان يكون بحضرتنا جبال وشموس واقمار ونحن لا نراها وذلك جهالة عظيمة فثبت وجوب الرؤية عند حصول هذه الشرائط الثمانية اذا ثبت هذا فنقول اما الشرائط الستة الاخيرة فهى لا تعقل الا فى حق الاجسام والله تعالى ليس بجسم فيمتنع كونها شرائط فى رؤية الله تعالى فبقى ان يقال الشرط المعتبر فى حصول رؤية الله تعالى ليس الا سلامة الحاسة وكون الشئ بحيث يصح ان يرى وهما حاصلان فى الحال فكان يجب أن نراه فى الحال وحيث لم نره فى الحال علمنا أن ذلك لانه يمتنع رؤيته لذاته والعلم به ضرورى الخامس قولهم انه تعالى ليس بجسم مقابل للرائى ولا فى حكم المقابل له فوجب أن يمتنع رؤيته والعلم به ضرورى والجواب عن تمسكهم بقوله تعالى لا تدركه الابصار من وجهين الاول أن لفظ الابصار صيغة جمع وهى تفيد العموم فسلبه يفيد سلب العموم وذلك لا يفيد عموم السلب لان نقيض الموجبة الكلية هو السالبة الجزئية لا السالبة الكلية والثانى

الذي يوجب حصوله في ذلك الحيز اما أن يصح وجوده قبل حصوله في ذلك الحيز أو لا يصح فان صح فاما أن يقتضي اندفاع ذلك الجوهر الى ذلك الحيز أو لا يقتضي فان كان الاول كان ذلك هو الاعتماد ولا نزاع فيه وان كان الثاني لم يكن بأن يحصل بسبب ذلك المعنى في حيز أولى من حصوله في حيز آخر اللهم الا بسبب منفصل ثم يعود البحث الاول فيه واما أن لا يصح وجوده الا بعد حصول الجوهر في ذلك الحيز كان وجوده متوقفا على حصول الجوهر فيه فلو كان حصول الجوهر فيه محتاجا الى ذلك المعنى لزم الدور (١) ﴿مسئلة﴾ الحركة عبارة عن حصول الجوهر في حيز بعد ان كان في حيز آخر والسكون عبارة عن حصوله في الحيز الواحد أكثر من زمان واحد فعلى هذا حصوله في الحيز حال حدوثه لا يكون حركة ولا سكونا وقيل هو سكون وهو انما يصح اذا قلنا الحركة عين السكونات والبحث لفظي والاجتماع حصول الجوهرين في حيز واحد بحيث لا يمكن أن يتخللهما ثالث والافتراق كونهما بحيث يمكن أن يتخللهما ثالث والدليل على وجود هذه المعاني الجوهر يتحرك بعد ان لم يكن متحركا والتغير من أمر الى أمر يستدعي وجود الصفة لا يقال هذا منقوض بما أن الباري تعالى كان عالما بأن العالم سيوجد ثم صار عالما بأنه موجود وكذا لم يكن رائيا العالم لاستحالة رؤية المعدوم ثم صار رائيا والاقوى أنه لم يكن فاعلا ثم صار فاعلا والفاعلية يمتنع أن تكون وصفا حادثا والا لافتقر الى احداث آخر ولزم التسلسل وأيضا فالتغير يكفي في تحققه كون احدى الحالتين ثبوتية وأنتم ادعيتم ان الحركة والسكون كلاهما ثبوتيان لانا نجيب عن الاول بأن التغير في الاضافات لا يوجب التغير في الذات والصفات وعن الثاني ان الحركة والسكون نوع واحد لان المرجع بهما الى الحصول في الحيز الا ان الحصول ان كان مسبوقا بالحصول في حيز آخر كان حركة وان كان مسبوقا بالحصول في نفس ذلك الحيز كان سكونا واذا كان كل واحد منهما من نوع واحد وثبت كون أحدهما ثبوتيا لزم ان يكون الآخر كذلك وبهذا الطريق ثبت ان حصول الجوهر في الحيز حال حدوثه أمر ثبوتي (٢) ﴿مسئلة﴾ زعم

الذي يراد به في قولهم حصول العرض في الجوهر بمعنى الحلول فيه

(١) أقول قد مر ان جماعة من المتكلمين قالوا بأن الكون وهو عرض علة للكائنية وهي صفة وقد قال المصنف في التفريع على القول بالحال ان ثبوت الحال للشئ اما أن يكون معللا بموجود قائم بذلك الشئ كالعالمية المعللة بالعلم أو لا يكون كسوادية السواد وههنا أراد أن يبين الاختلاف الواقع بين المتكلمين وهو ان الحصول في الحيز هل هو معلل بمعنى غير الاعتماد الذي هو عرض أم لا فان أبا هاشم وأصحابه اثبتوا معنى هو علة للحركة والسكون وأبو الحسين وباقي المتكلمين نفوا ذلك المعنى وذهب جماعة كثيرة من الناظرين في هذا الكتاب الى ان المعنى المذكور هو الكائنية وغفلوا عن كونها معللة بالحصول وههنا الكلام في معنى تعليل الحصول به على ذلك وحجة مثبتي هذا المعنى انا لو قدرنا على جعل الجسم كائنا من غير واسطة معنى لقدرنا على ذات الجسم كما اذا قدرنا على صفات الكلام ككونه أمرا ونهيا وخبرا قدرنا على نفس الكلام وأيضا الخفيف والثقيل استويا في جواز التحريك وحال القادر معهما على السواء فلا بد من معنى نسبية يقدر على بعض التحريك دون بعض فهنا معاني تقل وتكثر وهي مقدورة للقادر حتى بواسطتها تحرك ما تحرك وضعف هذه الحجج غني عن الشرح

(٢) أقول هذا الحد للحركة موجه عند المتكلمين وهو مبني على القول بالجوهر الفرد وتتالي الحركات الافراد غير المتجزئة وأما قوله السكون عبارة عن حصوله في الحيز الواحد أكثر من زمان واحد يقتضي أن تكون الحركة التي تكون قبل السكون سكونا بعينه والصواب أن يقال هو الحصول

ان الادراك عبارة عن أبصار الشئ مع ابصار جوانبه وأطرافه وهذا في حق الله تعالى محال ونفي الابصار الخاص لا يوجب نفي أصل الابصار والجواب عن قولهم تمدح بعدم الابصار فكان وجوده نقصا والنقص على الله محال ان نقول انه تعالى تمدح بكونه قادرا على حجب الابصار عن رؤيته فكان سلب هذه القدرة نقصا ثم نقول هذه الآية تدل على اثبات صحة الرؤية من وجهين أحدهما أنه تعالى لو كان بحيث تمتنع رؤيته لذاته لما حصل التمدح بنفي هذه الرؤية بدليل ان المعدومات لا تصح رؤيتها وليس لها صفة مدح بهذا السبب أما اذا كان الله تعالى بحيث يصح أن يرى ثم انه قادر على حجب جميع الابصار عن رؤيته كان هذا صفة مدح الثاني أنه تعالى نفي أن تراه جميع الابصار وهذا يدل بطريق المفهوم على انه يراه بعض الابصار كما انه اذا قيل ان قرب السلطان لا يصل اليه كل الناس فانه يفيد أن بعضهم يصل اليه والله أعلم والجواب عن التمسك بقوله

قدماء الاصحاب ان الاجتماع والافتراق أمران مغايران للكون المخصص للجوهر بالحيز وهو ضعيف لانا متى عقلنا جوهرين حاصلين في الحيزين بحيث لا يمكن ان يتخللهما ثالث فقد عقلناهما مجتمعين فلا حاجة الى الزائد (١) ﴿مسئلة﴾ اختلفوا في ان المحوى حال استقراره في الحاوى المتحرك هل يكون متحركا والاقرب انه متحرك بالعرض لا بالذات (٢) ﴿مسئلة﴾ الاكوان بأسرها متضادة لانها ان اقتضت الحصول في حيز واحد كانت متماثلة فكانت متضادة وان اقتضت الحصول لا في حيز واحد فلا شك في تضادها لكنها قد تكون بحيث لا يصح تعاقبها كالكون الذي يقتضي الحصول في الحيز الاول مع ما يقتضي الحصول في الحيز الثالث وما فوقه (٣) وأما الاعراض التي لا يتصف بها غير الحي فأجناس منها الحياة اعلم ان المراد منها ان كان اعتدال المزاج أو قوة الحس والحركة فهو أمر معقول وان كان شيأ ثالثا فلا بد من افادة تصوره ثم اقامة الدليل على ثبوته والجمهور زعموا انها صفة لاجلها يصح على الذات ان يعلم وان يقدر واحتجوا بانه لولا امتياز الحي عن الجماد بصفة والا لم يكن اتصاف الحي بصفة ان يعلم وان يقدر اولى من الجماد واحتج ابن سينا في القانون بان العضو المفلوج حي فحينئذ اما ان تكون قوة الحس والحركة

في حيزه بعد حصوله في ذلك الحيز بعينه حتى تخرج منه الحركة وقد قلت وذلك بعينه في آخر هذا الفصل والقول بأن الحصول في الحيز حالة الحدوث وجوديا يكون متفرعا على وجود الحصول في الحيز مطلقا وقد مر الكلام فيه والصواب أن يقال هو الكون الاول والحصول الاول للجسم الحادث وقد لا يكون حركة ولا سكونا لخروجه عن حديهما واما من قال هو السكون فانما قاله لانه يقول الاكوان في الاحياز كلها سكونات ويكون بعضها حركات باعتبارات أخر وذلك لانه قد روى عن أبي الحسن الاشعري انه قال الجوهر اذا كان في مكان فالكون الذي فيه سكون واذا تحرك الى مكان آخر فاول كونه في المكان الثاني سكونه وفيه حركته اليه وذهب القلانسي الى ان السكون كونان متواليان في مكان واحد والحركة كونان متواليان في مكانين فاذا الكون الاول سكون وعلى هذا القول يلزم ان تكون الحركة بين السكونات والاجتماع ينبغي ان يحد بحيث يختص الجوهر حيزا واحدا والذي قاله يفهم منه ان يكون لجوهرين اجتماع واحد والصواب ان يقال هو حصول الجوهر في الحيز بحيث لا يمكن ان يتخلل بينه وبين حيزه جوهر آخر ثالث والكون أو الحصول في الحيز عند المتكلمين نوع وهذه الاربعة أجناس تحته وقدماؤهم يقولون للاعم نوعا وللاخص تحته جنسا والجواب عن تغير العلم بان التغير في الاضافات لا يوجب تغير الذات مبني على كون العلم اضافة وسيجيء القول فيه

(١) أقول تعقل الجوهرين في حيزيهما ان لم يقترن بقيد ان لا يتخللهما ثالث لم يكن اجتماعا والمعنى المطابق مغاير للقيد وهم لا يعنون بالزائد غير ذلك

(٢) أقول انه ليس بمتحرك عند من يجعل المكان السطح الباطن من الحاوى لانه لم يفارق مكانه ومتحرك باعتبار تعين الاشارة اليه بشيء واحد فلذلك قيل انه متحرك بالعرض انه يتبعه الغير لا بالذات من حيث لم يفارق مكانه

(٣) أقول حجتهم على ان الاكوان التي تقتضي الحصول في حيز واحد متماثلة امتناع تعليل الامر المشترك بالعلل المختلفة وفيه نظر وحد الضدين ان كان بالذين لا يمكن اجتماعهما دخل فيه المثلان لانهما ممتنعا الاجتماع وان قيل المختلفان اللذان لا يمكن اجتماعهما لم يدخل المثلان في الحد وان زيد فيه ويصح تعاقبهما على محل واحد لا يكون كل الاكوان كذلك لان الكون في حيز لا يمكن أن يعاقبه كونه في حيز يتخلل بينهما حيز أو أحياز والمشهور عند المتكلمين الاخير من هذه الحدود وعلى ذلك التقدير لا يكون الضد الا ضدا واحدا فقط

ان نراني انه هذا أيضا يدل على كونه تعالى جائزا منه الرؤية لانه لو كان ممتنع الرؤية لقال انه لا يصح رؤيتي الا ترى ان من كان في كمه حجر فظنه بعضهم طعاما فقال له أعطني هذا لآكله كان الجواب الصحيح أن يقال هذا لا يؤكل أما اذا كان ذلك الشيء طعاما يصح أكله فحينئذ يصح أن يقول المجيب انك لن تأكله والجواب عن قولهم لو صحت رؤيته لرأيناه الآن لا نسلم أن رؤية المحدثات واجبة الحصول عند حصول هذه الشرائط ثم لم قلتم ان رؤية الله تعالى واجبة الحصول عندها لان رؤيته تعالى بتقدير حصولها مخالفة لرؤية المحدثات ولا يلزم من حصول حكم في شيء حصوله فيما يخالفه والجواب عن قولهم لو كان مرئيا لوجب كونه مقابلا للرائي هو انكم ان ادعيتم فيه الضرورة فهو باطل لانا قد رنا الرؤية بشيء يمتنع ادعاء البديهة في امتناعه وان ادعيتم الدليل فاذكروه

(المسئلة الثانية)

في انه ليس عند البشر معرفة كنه الله تعالى والدليل

أوقوة التغذية أونوعا ثالثا والاول باطل لان العضو المفلوج ليس له قوة الحركة والحس والثانى باطل
لان قوة التغذية قد تبطل مع بقاء العضو المفلوج حيا ولان القوة الغاذية حاصلة للنبات ولا حياة له
فثبت ان الحياة أمر ثالث والجواب عن الاول معارض بانه لولا امتياز الذات الحية بما لاجله صح ان يصير
حيا والا لم يكن بأن يصير حيا أولى من غيره وهذا يقتضى اشتراط الحياة بحياة أخرى وكل ما هو جوابهم
هنالك فهو جوابنا ههنا وعن الثانى ان معنى كون العضو المفلوج حيا بقاء قوة التغذية قوله تبطل هذه
القوة مع بقاء الحياة قلنا لانسلم فلم لا يجوز ان يقال القوة باقية لكنها عاجزة عن الفعل قوله الغاذية حاصلة
فى النبات قلنا أنت تساعدنا على ان غاذية النبات والحيوان مختلفان بالنوعية والماهية والمختلفان
لا يجب اشتراكهما فى الاحكام (١) ﴿مسئلة﴾ القائلون بهذه الصفة منهم من أثبت ان الموت صفة
وجودية محتجا بقوله تعالى خلق الموت والحياة ومنهم من لم يقل به وزعم انه عبارة عن عدم الحياة عما من
شأنه ان يكون حيا وأجاب عن التمسك بالآية بان الخلق هو التقدير ولا يجب كون المقدور وجوديا (٢)
﴿مسئلة﴾ البنية ليست شرطا لوجود الحياة خلافا للمعتزلة والفلاسفة لنا ان العالم بمجموع الاجزاء اما ان
يكون له حياة واحدة أو القائم بكل جزء حياة على حدة والاول يقتضى حلول العرض الواحد فى المحال
الكثيرة وهو محال وأما الثانى فحال لان الاجزاء متماثلة فلو توقف جواز قيام الحياة بجزء واحد على قيام
حياة أخرى لجزء آخر لكان الامر من الجانب الآخر كذلك ولزم الدور وهو محال (٣) ومنها الاعتقادات

---

(١) أقول قيل الاعراض التى لا يتصف بها غير الحى عشرة الحياة والعلم والقدرة والاعتقاد والظن
والنظر والارادة والكراهة والشهوة والنفرة ولم يقل أحد ان اعتدال المزاج أو قوة الحس والحركة هو
الحياة بل قالوا ان الاول شرط فى حصول الحياة للحيوان المركب من الاخلاط أو من الاركان والثانى
معلول للحياة وقوله فى المعارضة وهذا يقتضى اشتراط الحياة بحياة أخرى ليس بشئ لانه يقتضى اشتراط
الحياة بمخصص هو الاعتدال فى الحيوانات ومن أين لزم أن يكون ذلك المخصص صفة أخرى وقوله فى
النقل عن ابن سينا ان قوة التغذية قد تبطل مع بقاء العضو المفلوج حيا فزيادة المفلوج غير محتاج اليها
لان قوة التغذية قد تبطل مع بقاء العضو حيا كالعضو الذابل وقوله لم لا يجوز ان تكون القوة باقية ولكنها
عاجزة عن الفعل غير وارد لانه يريد بالقوة الباقية التى تصدر عنه هذا الاثر بالفعل والا ففى العضو
المفلوج أيضا قوة الحس والحركة باقية لكنها عاجزة عن الاحساس والحركة واختلاف غاذيى النبات
والحيوان ليس بحسب المفهوم منهما انما هو بحسب مبدأيهما فان مبدأ أحدهما النفس النباتية ومبدأ
الآخر النفس الحيوانية وبحسب تصرفهما فيما يجعلانه غذاء فان الاولى تتصرف فى البسائط والثانية
فى المركبات واختلاف العلل والافعال لا يوجب اختلاف ماهية المعلول والفاعل وقد علم ان ذلك المفهوم
ليس هو الحياة بعينها وهو المطلوب

(٢) أقول القائل بكون الموت ثبوتيا هو أبو على الجبائى وحده والعبارة عن الموت بعدم الحياة عمن
من شأنه ان يكون حيا ليس بصحيح فان الموت يدخل فى مفهومه سبق الحياة على ذلك العدم والا لكان
الجنين عند قرب حلول الحياة فيه ميتا

(٣) أقول الاولى ان يقول حلول العرض الواحد فى المحال الكثيرة باطل عند أكثر المتكلمين
وليس بمحال فى بديهة العقل ولا بالنظر اليقينى كما مر وأما الثانى فحال يقال له الذى ذكرته يقتضى
احالة وجود الاجتماع والافتراق وغيرهما لانه لو توقف اتصاف كل جزء بالاجتماع على اتصاف الجزء
الاخير له لزم الدور ولكن ان قيل ههنا قيام الحياة بكل جزء موقوف على كون ذلك مجامعا لغيره من
الاجزاء لا يلزم منه دور

علمه أن المعلوم عند البشر
أحد أمور أربعة اما الوجود
واما كيفيات الوجود
وهى الازلية والابدية
والوجوب واما السلوب
وهى أنه ليس بجسم ولا
جوهر ولا عرض واما
الاضافات وهى العالمية
والقادرية والذات
المخصوصة الموصوفة بهذه
الصفات المفهومات مغايرة
لها لا محالة وليس عندنا
من تلك الذات المخصوصة
الا انها ذات لا ندرى ماهى
الا انها موصوفة بهذه
الصفات وهذا يدل على ان
حقيقته المخصوصة غير
معلومة

﴿المسئلة الثالثة﴾

فى بيان أن اله العالم واحد
اعلم أن العلم بصحة النبوة
لا يتوقف على العلم بكون
الاله واحدا فلا جرم امكان
اثبات الوحدانية بالدلائل
السمعية واذا ثبت هذا
فنقول ان جميع الكتب
الالهية ناطقة بالتوحيد
فوجب أن يكون التوحيد
حقا الحجة الثانية هو انا
لو قدرنا الهين لكان
أحدهما اذا انفرد صح
تحريك الجسم منه ولو انفرد
الثانى يصح منه تسكينه
فاذا اجتمعا وجب ان

وهى أمور يجدها الحى من نفسه ويدرك التفرقة بينها وبين غيرها بالضرورة وهى اما ان تكون جازمة أو مترددة أما الجازمة فان لم تكن مطابقة فهى الجهل وان كانت مطابقة فاما ان لا يكون عن سبب وهو اعتقاد المقلد أو عن سبب وهو اما نفس تصور طرفى الموضوع والمحمول وهو البديهيات أو الاحساس وهو الضروريات أو الاستدلال وهو النظريات وأما الذى لا يكون جازما فان كان التردد على السوية فهو الشك وان كان أحدهما راجحا عن الآخر فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم ﴿تنبيه﴾ لما كانت مراتب القوة أو الضعف غير محدودة كانت مراتب الظن والوهم كذلك (١) ﴿مسئلة﴾ اختلفوا فى حد العلم وعندى ان تصوره بديهى لان ما عدا العلم لا ينكشف الا به فيستحيل ان يكون كاشفا له ولانى أعلم بالضرورة كونى عالما بوجودى وتصور العلم جزء منه وجزء البديهى بديهى فتصور العلم بديهى (٢) ﴿مسئلة﴾ قيل العلم سلبى وهو باطل لانه لو كان كذلك لكان سلبا لما ينافيه والمنافى ان كان عدميا كان هو عدم العلم فيكون ثبوتيا وان كان وجوديا فعدمه يصدق على العلم فيكون العدم موصوفا بالعالمية هذا خلف وقيل انه انطباع صورة مساوية للمعلوم فى العالم وهو باطل والا لزم أن يكون العالم بالحرارة والبرودة حارا باردا لا يقال المنطبع صورته ومثاله لانا نقول الصورة والمثال ان كان مساويا فى تمام الماهية للمعلوم لزم المحذور والا بطل قولهم (نكتة أخرى) يلزم ان يكون الجدار الموصوف بالحرارة والبرودة عالما لا يقال حصول الماهية للشئ اما أن يكون ادراكا كما اذا كان الشئ عما من شأنه ان يكون مدركا لانا نقول ان كان الادراك هو نفس الحصول فالمدرك هو الذى له الحصول فيكان الجدار من شأنه ان يدرك لا من شأنه ان يكون له الحصول احتجوا بأنا نميز بعض المعلومات عن بعض فوجب ان يكون ثابتا لان العدم الصرف لا تميز فيه واذ قد لا يكون المعلوم ثابتا فى الخارج فهو فى الذهن جوابه هذا يقتضى ان يكون المعلوم بتمام ماهيته حاضرا فى الذهن فمن تخيل البحر فقد حضر فى خياله تمام ماهية البحر وذلك باطل بالبديهة (٣) وقيل انه أمر اضافى وهو الحق بمانه لا يمكننا معرفة

---

(١) أقول تعريف الاعتقادات بامور يجدها الحى من نفسه ويدرك التفرقة بينها وبين غيرها تعريف بما يعم جميع الوجدانيات كالجوع والشبع والالم والمرض وغيرها والصواب أن يقال هى أمور يمكن ان يحكم فيها بنفى واثبات حين يختص بها وجعل الظنون والاوهام من قبيل الاعتقادات ليس مما يذهب اليه المتكلمون لانهم يجعلون الاعتقادات نوعا والظنون نوعا وفى قوله أو الاحساس وهو الضروريات نظر فان الاصطلاح ليس على ان الضروريات هى المحسوسات لا غير

(٢) أقول المطلوب من حد العلم هو العلم بالعلم وما عدا العلم ينكشف بالعلم لا بالعلم بالعلم وليس من المحال ان يكون هو كاشفا عن غيره وغيره كاشفا عن العلم به

(٣) أقول الحكم بأن القول بكون العلم سلبيا باطل صحيح ولكن فى دليله نظر لان المنافى ان كان مطلق العدم كان العلم مطلق الوجود وان كان عدميا لا يكون العلم عدم العلم حتى يكون ثبوتيا فاعدم عدم العمى ولا يجب ان يكون عدم العمى ثبوتيا فان عدم العمى كما فى الحجر وبل فمن نزل فى عينه ماء بل فى الجدار لا يكون ابصارا أيضا يلزم من قوله ولو كان وجوديا فعدمه يصدق على العدم فيكون العدم موصوفا بالعلم ثبوت ما ادعى ابطاله لان وصف العدم لا يكون وجوديا فاذا العلم سلبى وأما ابطال القول بالانطباع لو وجب ان يكون العالم بالحرارة حارا فليس بصحيح لانهم قالوا بانطباع صورة مساوية للحرارة وفرق بين صورة الشئ وبينه فان الانسان ناطق وصورته ليس بناطق وقوله وان كان مساويا فى تمام الماهية لزم المحذور فالصحيح انها ليست مساوية فى تمام الماهية وهو نفس الماهية أو شخص من أشخاصها لصورتها واذا كان بين الماهية وصورتها اثنينية فى النوع لكانت الصورة غير الماهية فخار ان

بينما على ما كانا عليه حال الانفراد فعند الاجتماع يصح ان يحاول أحدهما التحريك والثانى التسكين فاما ان يحصل المرادان وهو محال واما أن يمتنعا وهو أيضا محال لانه يكون كل واحد منهما عاجزا وأيضا المانع من كل واحد من تحصيل مراده حصول مراد الآخر والمعلول لا يحصل لا مع علته فلو امتنع المرادان لحصلا وذلك محال واما ان يمتنع أحدهما دون الثانى وذلك أيضا محال لان الممنوع يكون عاجزا والعاجز لا يكون إلها ولانه لما كان كل واحد منهما مستقلا بالايجاد لم يكن عجز أحدهما أولى من عجز الآخر فثبت ان القول بوجود الهين يوجب هذه الاقسام الفاسدة فكان القول به باطلا الحجة الثالثة انا بينا ان الاله يجب ان يكون قادرا على جميع الممكنات فلو فرضنا الهين لكان كل واحد منهما قادرا على جميع الممكنات فاذا اراد كل واحد منهما تحريك جسم فتلك الحركة اما ان تقع بهما أو لا تقع بواحد منهما أو تقع بأحدهما دون الثانى والاول محال لان الاثر مع المؤثر المستقل واجب الحصول

كون الشئ عالما الا اذا وضعنا فى مقابلته معلوما والقائلون به منهم من سمى هذه الاضافة بالتعلق أثبت أمرا آخر يقتضى هذا التعلق ومنهم من قال العلم عرض يوجب العالمية والعالمية حالة تتعلق بالمعلوم فهؤلاء أثبتوا أمورا ثلاثة وأما نحن فلا نقول الا بهذا التعلق وأما العالمية والعلم فما لم يثبت بالدليل (١)

﴿مسئلة﴾ اختلفوا فى أن العلم الواحد هل يكون علما بمعلومين وعندى انا ان فسرنا العلم بنفس التعلق لم يصح ذلك لانه يصح ان يعقل كون الشئ عالما باحد المعلومين مع الذهول عن كونه عالما بالآخر ولولا التغاير لما صح ذلك وان فسرناه بما يوجب التعلق لم يمتنع لان العلم المتعلق بكون السواد مضادا للبياض ان لم يكن هو بعينه متعلقا بهما لم يكن متعلقا بالمضادة التى بينهما بل بمطلق المضادة وليس كلامنا فى ذلك العلم بل فى العلم المتعلق بالمضادة المخصوصة وان كان متعلقا بهما فهو المطلوب ثم المجوزون منهم من فصل فقال كل معلومين يصح ان يعلم أحدهما مع الذهول عن الآخر امتنع تعلق العلم الواحد بهما وكل معلومين لا يصح العلم بأحدهما مع الذهول عن الآخر يجب ان يعلما بعلم واحد وهذا التفصيل باطل عندى لان العلم بمضادة السواد والبياض لما ثبت انه متعلق بالسواد والبياض مع انه يصح ان يعلم السواد وحده مع الجهل بالبياض فقد تعلق ذلك العلم بأمرين يصح العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر (٢) ﴿مسئلة﴾ المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه مجهول من وجه والوجهان

يكون المقتضى لكون المحل حارا هو مجموع ما به الاشتراك وما به الامتياز وأيضا فى النكتة جعل العلم هو حصول الماهية فالذى قاله ههنا ليس مما ذهبوا اليه وقوله فى الجواب ان كان الادراك هو نفس الحصول فالجدار فى شأنه أن يدرك أذله الحصول ليس بصحيح لانهم قالوا الادراك نفس الحصول لقابل مشروط بشرط مخصوص فانا لو قلنا الغنى حصول مال عند من شأنه ان يحصل له مال لا يلزم منه أن يكون الجدار الذى يحصل عنده مال غنيا وقوله فى الجواب الاخير هذا يقتضى أن يكون المعلوم بتمام ماهيته حاضرا فى الذهن مبنى أيضا على عدم الامتياز والاثنينية بين الشئ وصورته لان الحاضر فى الذهن ههنا صورة لو كان الشئ الذى هو صورته موجودا لكانت هذه الصورة مطابقة له

(١) أقول المعلوم الذى وضعه بازاء العالم ان كان معدوما فليت شعرى أين يكون ان لم يكن فى الذهن والذى سمى هذه الاضافة بالتعلق هو أبو الحسن البصرى ومن تبعه والقول بان العلم عرض يوجب العالمية هو قول القائلين بالاحوال وبالجملة التعلق من غير متعلق به غير معقول.

(٢) أقول العلم القديم عند أهل السنة يتعلق بمعلومات الله تعالى التى لا نهاية لها مع انه واحد وهذا البحث يتعلق بالعلم المحدث فقال أبو الحسن الباهلى ان العلم الواحد يجوز ان يتعلق بمعلومات كثيرة وحكى عن أبى الحسن الاشعرى ذلك وأنكره الاستاذ أبو اسحاق وقال انه ذكره فى الالزام على من يقول العلم الواحد يتعلق بمعلومين وذهب الجبائى الى جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين واوجب ذلك من أهل السنة أبو منصور البغدادى وقال القاضى أبو بكر كل معلومين لا ينفك أحدهما عن الآخر فى العقل يجوز أن يتعلق بهما علم واحد وكل ما يصح أن يعلم مع الذهول عن شئ آخر فلا يمكن أن يتعلق بهما علم واحد ويقال للمصنف اذا فسرت العلم بالتعلق جاز تعلق العلم بالمجموع ويكون الاجزاء داخلا فيه وحينئذ قد تعلق بأمرين وانت حكمت بامتناع ذلك وانت استدللت على الامتناع بصحة تعلق العلم بأحد المعلومين مع الذهول عن كونه عالما بالآخر وههنا لا يصح هذا الاستدلال وأيضا كان يجب أن يقول مع الذهول عن الآخر وأنت قلت مع الذهول عن كونه عالما بالآخر وذلك لان المطلوب ههنا التعلق بمعلومين لا بمعلوم وبالعلم بمعلوم أيضا وأيضا على تقدير تفسير العلم بما يوجب التعلق جعل العلم بمطلق المضادة غير متعلق بشيئين وذلك غير معقول فان المضادة

ووجوب حصوله به يمنع من استناده الى الثانى اذ لو اجتمع على الاثر الواحد مؤثران مستقلان يلزم ان يستغنى بكل واحد منهما عن كل واحد منهما فيكون محتاجا اليهما وغنيا عنهما وهو محال واما أن لا يقع بواحد منهما البتة فهذا يقتضى كونهما عاجزين وأيضا فامتناع وقوعه بهذا انما يكون لاجل وقوعه بذلك وبالضد فلو امتنع وقوعه بهما لوقع بهما معا وهو محال واما أن يقع بواحد دون الثانى فهو أيضا محال لانهما لما استويا فى صلاحية الايجاد كان وقوعه بأحدهما دون الثانى ترجيحا من غير مرجح وهو محال ﴿الحجة الرابعة﴾ انهما لو اشتركا فى الامور المعتبرة فى الالهية فاما ان لا يمتاز أحدهما عن الآخر فى أمر من الامور وأما أن لا يحصل هذا الامتياز فان كان الثانى فقد بطل التعدد وأما الاول فباطل لوجهين أحدهما انهما لو اشتركا فى الالهية واختلفا فى أمر آخر وما به المشاركة غير ما به الممايزة فكل واحد منهما مركب وكل مركب ممكن وكل ممكن محدث فالالهان محدثان هذا خلف والثانى ر هوان

متغايران فالوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمعا فى شئ واحد ظن ان العلم الجملى نوع يغاير العلم التفصيلى (١) ﴿مسئلة﴾ العلوم المتعلقة بالمعلومات المتغايرة مختلفة خلافا لشيخى ووالدى لنا ان النظر مناف للعلم بالمدلول ومشروط بالعلم بالدليل ولان اعتقاد قدم الجسم يضاد اعتقاد حدوثه ومشروط بالعلم بماهية الجسم وماهية العدم والحدوث (٢) ﴿مسئلة﴾ العلوم كلها ضرورية لان الماضرورية ابتداء أولازمة عنها لزوما ضروريا فانه ان بقى احتمال عدم اللزوم ولو على أبعد الوجوه لم يكن علما واذا كان كذلك كانت باسرها ضرورية (٣) ﴿تنبيه﴾ اتفقوا على انه لا يجوز ان يكون العلم بالاصل كسبيا و بالفرع ضروريا والا فعند وقوع الشك يحصل الشك فى الفرع فيصير الضرورى غير ضرورى هذا خلف (٤) ﴿مسئلة﴾ اختلفوا فى ان اعتقاد الضدين يمتنع اجتماعهما لنفسيهما أو لامر يرجع الى الصارف والاقرب ان المنافاة ذاتية لان الجزم بالثبوت شرطه ان لا يكون لنقيضه احتمال فيستحيل تحققه دون هذا الشرط (٥) ﴿مسئلة﴾ منهم من قال المعدوم غير معلوم لان كل معلوم متميز وكل متميز ثابت فكل معلوم ثابت فما ليس ثابتا لا يكون معلوما فعورض بأن تخصيصه باللامعلومية يستدعى تصوره ولان مالا يتصور لا يصح الحكم عليه ثم اجابوا عن كلام الاولين بأن المعدوم فى الخارج ثابت فى الذهن فقيل عليه الثابت فى الذهن أخص من الثابت

لا تعقل الا بين شيئين بل يكون الشيآن شاملين لكل ما يقع عليه اسم الشيئية ولا فرق بين المضادة المطلقة والمضادة المخصوصة الا بعدم التعيين ووجود التعيين فيما تتعلق المضادة بهما ولا يختلفان من حيث تعلقهما بمعلومين وابطال قول المجوزين بقوله العلم بالسواد والبياض تتعلق بأمرين يصح العلم بأحدهما مع الجهل وبالآخر غير صحيح لان كلامهم فى المضادة المتعلقة بهما وتصور السواد وحده غير تصور السواد المضاد للبياض فليس ما يصح العلم مع الجهل بالآخر هو أحد الشيئين اللذين يتعلق بهما معا

(١) أقول اعترف ههنا بأن الشئ المعلوم من وجه والمجهول من وجه يغاير الوجهين وهذا ما ذكرته فى صدر الكتاب عند ابطال قوله التصور ليس بمكتسب ومطلوبه ههنا بيان تغاير الوجهين لكن حصل منه وجوب تغاير ما اجتمع فيه الوجهان والوجهين

(٢) أقول والده يذهب الى القول بتماثل العلوم وانها لا تختلف باختلاف متعلقاتها والمصنف يقول الشرط مخالف للمشروط وأيضا يقول الاعتقادات متضادة مشروطة بشروط مختلفة فان اعتقاد قدم الجسم مشروط بالعلم بالجسم وبالقدم واعتقاد حدوثه مشروط بالعلم بالجسم وبحدوثه ولوالده أن يقول العلم من حيث هو علم ليس بمخالف فى انه تختلف بسبب متعلقاته فيكون تماثل العلوم لذاتها واختلافها بسبب اختلاف متعلقاتها

(٣) أقول يريد بالضرورى ههنا اليقينى لا البديهى ولا المحسوس وحده فانه قال من قبل المحسوسات هو الضروريات وتسمى كل اليقينيات ضرورية موافقة لقول أبى الحسن الاشعرى

(٤) أقول ان كان المراد من الاصل التصديقات التى يتوقف عليها التصديقات فهو حق وان كان المراد أعم من ذلك ففيه نظر لان التصورات يمكن أن تكون كسبية والتصديقات المرقومة عليها ضرورية

(٥) أقول الجزم بالثبوت المشروط بان لا يكون لنقيضه احتمال هو الجزم اليقينى والاعتقاد أعم منه والاصح أن الاعتقاد الذى لا يكون يقينيا كاعتقاد المقلد يمتنع اجتماعه مع الاعتقاد المضاد له لوجود الصارف عنه اما فى اليقينى فالمنافاة ذاتية كما ذكره

ان ما به حصل الامتياز اما أن يكون معتبرا فى الالهية أو لا يكون فان كان الاول كان عدم الاشتراك فيه يوجب عدم الاشتراك فى الالهية وان كان الثانى كان ذلك فضلا زائدا على الاحوال المعتبرة فى الالهية وذلك صفة نقص وهو على الله محال

﴿المسئلة الرابعة﴾

القائلون بالشرك طوائف الطائفة الاولى عبدة الاوثان والاصنام ولهم تأويلات احدها ان الناس كانوا فى قديم الدهر عبدة الكواكب ثم اتخذوا لكل كوكب صنما ووثنا واشتغلوا بعبادتها وكانت نيتهم توجيه تلك العبادات الى الكواكب ولهذا السبب لما حكى الله عز وجل عن الخليل عليه السلام انه قال لابيه آزر أتتخذ اصناما آلهة انى أراك وقومك فى ضلال مبين ثم ذكر عقيب هذا الكلام مناظرة ابراهيم مع القوم فى آلهة الكواكب وثانيها ان الغالب على أهل العالم دين التشبيه ومذهب المجسمة والقوم كانوا يعتقدون ان الاله الاعظم نور فى غاية العظمة والاشراق وان الملائكة أنوار مختلفة بالصغر والكبر لاجرام

فيكون المعلوم ههنا ثابتا وليس كلامنا فيه وانما الكلام في العلم بغير الثابت ولان الثبوت الذهني مشكل لانا اذا علمنا أن شريك الله تعالى معدوم فحضور الشريك في الذهن محال لان الشريك هو الذي يجب وجوده لذاته والحاضر في الذهن لا يكون كذلك فان قلت الحاضر في الذهن تصور الشريك لا نفس الشريك قلت فقد عاد الاشكال لان البحث انما وقع عن متعلق هذا التصور فانه ان كان نفيا محضا فكيف التميز وان كان ثابتا فثبوته اما في الذهن أو في الخارج والكلام فيه مامر (١) ﴿مسئلة﴾ المشهور أن العقل الذي هو مناط التكليف هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات لان العقل لو لم يكن من قبيل العلوم يصح انفكاك أحدهما عن الآخر لكن محال لاستحالة أن يوجد عاقل لا يعلم شيأ البتة أو عالم بجميع الاشياء ولا يكون عاقلا ليس هو علما بالمحسوسات لحصوله في البهائم والمجانين فهو اذا علم بالامور الكلية وليس ذلك من العلوم النظرية لانها مشروطة بالعقل فلو كان العقل عبارة عنها لزم اشتراط الشيء بنفسه وهو محال فهو اذا عبارة عن علوم كلية بديهية وهو المطلوب فقيل عليه لم قلت ان التغاير يقتضي جواز الانفكاك فان الجوهر والعرض متلازمان وكذا العلة والمعلول سلمناه لكن العقل قد ينفك عن العلم كما في حق النائم أو اليقظان الذي لا يكون مستحضرا لشيء من وجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وعند هذا ظهر ان العقل غريزة يلزمها هذه العلوم البديهية عند سلامة صحة الحواس (٢) ومنها القدرة والمرجع بها في حقنا ان كان الى سلامة الاعضاء فهو معقول وان كان الى أمر وراءها ففيه النزاع احتج أصحابنا بأن حركة المختار متميزة عن حركة المرتعش وليس الامتياز الا بهذه الصفة فيقال لهم متى ثبت هذا الامتياز قبل الاتصاف بالفعل أو حال الاتصاف والاول باطل على قولك لانك لا تثبت القدرة قبل الفعل والثاني كذلك لان المرتعش كما لا يتمكن من ترك الحركة حال وجودها فالمختار لا يتمكن أيضا من تركها حال وجودها لاستحالة أن يكون الشيء معدوما موجودا في زمان واحد ويقال أيضا متى ثبت هذا الامتياز حال ماخلق الله تعالى الحركة أو قبلها والاول باطل لان حصول الفعل حال ماخلق الله تعالى ضروري والثاني باطل

(١) أقول المعدوم في الخارج ثابت في الذهن من حيث هو موصوف بالمعدومية وهو محكوم عليه من الحيثية المعلومة بالثبوت الذهني ومن غير تلك الحيثية غير محكوم عليه بذلك الثبوت بل ربما يسلب عنه الثبوت وليس بين الحكمين تناقض لان موضوعهما ليس شيأ واحدا وهكذا غير الثابت المطلق الشامل للخارجي والذهني محكوم عليه بالثبوت من هذه الحيثية ومسلوب عنه الثبوت مع عدم اعتبار هذه الحيثية وأما قوله شريك الله هو الذي يجب وجوده لذاته والحاضر في الذهن ليس كذلك فالجواب أن مفهوم الشريك ههنا يشتمل على مماثلة شيء من متغايرين وذلك يوجب الاشتراك من حيث المماثلة وامتناع الوجود من حيث مغايرته لذات الله تعالى والموصوف بالامتناع محكوم عليه بسلب الوجود الخارجي من حيث ثبوت هذا الوصف العنوان له في الذهن وغير محكوم عليه من غير اعتبار هذا الوصف بل هو محكوم عليه بالوجوب من حيث المماثلة ومتعلق كل وصف بينهما معلوم من جهة كونه متعلقا وغير معلوم من غير تلك الجهة فينبغي أن يفهم في أمثاله هذا الفرق حتى تنحل الاشكالات التي تعددت عليها

(٢) أقول قال أبو الحسن الاشعري العقل علوم خاصة وزادت المعتزلة في العلوم التي يشتمل عليها العقل العلم بحسن الحسن وقبح القبيح لانهم يعدونه في البديهيات وقال القاضي أبو بكر هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ومجاري العادات وقال المحاسبي من أهل السنة هو غريزة يتوصل بها الى المعرفة وماذهب اليه المصنف هو الصواب

اتخذوا الصنم الاعظم وبالغوا في تحسين تركيبه بالمواقيت والجواهر على اعتقاد انه على صورة الله واتخذوا سائر الاصنام على صور مختلفة في الصغر والكبر على اعتقاداتها صور الملائكة فعلى هذا التقدير عبدة الاصنام تلامذة المشبهة وثالثها ان من الناس من قال ان البشر ليس لهم أهلية عبادة الاله الاعظم وانما الغاية القصوى اشتغال البشر بعبادة ملك من الملائكة ثم ان الملائكة يعبدون الاله الاعظم ثم ان كل انسان اتخذ صنما على اعتقاد كونه مثالا لذلك الملك الذي يدبر تلك البلدة واشتغل بعبادته ورابعها ان المنجمين كانوا يرصدون الاوقات الصالحة للطلسمات النافعة في الافعال المخصوصة فاذا وجد ذلك الوقت عملوا له صنما ويعظمونه ويرجعون اليه في طلب المنافع كما يرجعون الى الطلسمات المعمولة في كل باب واعلم انه لا خلاص عن هذه الابواب الا اذا اعتقدنا انه لا مؤثر ولا مدبر الا الواحد القهار والله أعلم بالصواب

﴿الباب السادس في الجبر والقدر ومايتعلق بهما من المباحث وفيه مسائل﴾

لان حصولها قبل أن خلقها الله تعالى محال وعلى التقديرين لا يثبت الاختيار (١) وبتقدير المعتزلة متى ثبت هذا الاختيار عند استواء الدواعي أو عند رجحان أحدهما على الآخر الاول باطل لان عند الاستواء يمتنع الفعل وعند الامتناع لا تثبت المكنة والثاني محال لان عند حصول المرجح يجب الراجح ويمتنع المرجوح وعلى هذا التقدير لا تثبت المكنة (٢) ﴿مسئلة﴾ القدرة مع الفعل خلافا للمعتزلة لنا ان القدرة عرض والاعراض لا تبقى فلو تقدمت على الفعل لاستحال أن يكون قادرا على الفعل لان حال وجود القدرة ليس الا عدم الفعل والعدم المستمر يستحيل أن يكون مقدورا وحال حصول الفعل لا قدرة (٣) احتجوا بأن الكافر حال كفره مكلف بالايمان فلو لم يكن قادرا على الايمان حال كونه كافرا كان ذلك تكليفا بالايطاق ولان الحاجة الى القدرة لاجل أن يدخل الفعل من العدم الى الوجود وحال حدوث الفعل قد صار الفعل موجودا فلا حاجة به الى القدرة ولانه لو وجب ان تكون القدرة مع المقدور لزم اما قدم العالم أو حدوث قدرة الله تعالى والجواب عن الاول انه وارد عليكم أيضا لانه حال حصول القدرة لا يمكنه الفعل وحال حصول الفعل لا قدرة له عليه فان قلت انه في الحال مأمور لا بأن يأتي بالفعل في الحال بل بأن يأتي به في ثاني الحال قلت هذا محال لان كونه فاعلا للفعل اما أن يكون نفس صدور الفعل عنه واما أن يكون أمرا زائدا عليه فلو كان الاول استحال أن يصير فاعلا قبل دخول الفعل في الوجود واذا كان كذلك استحال أن يقال انه مأمور بأن يفعل في الحال وان كان الثاني كانت تلك الفاعلية أمرا حادثا فيفتقر الى الفاعل والكلام في كيفية فعلها كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وعن الثاني انه منقوض بالعلة والمعلول أو الشرط والمشروط وعن الثالث أن المؤثر في وجود أفعال الله تعالى تعلق قدرته بها زمان حدوثها وأما التعلقات السابقة فلا أثر لها البتة وهذا لا يمكن تحققه في قدرة

---

(١) أقول قوله المختار لا يتمكن من الحركة حال وجود الحركة فيه نظر لان المختار لا يتمكن من الحركة مع فرض وجود الحركة أما مع قطع النظر عنه فلم لا يجوز وهكذا القول في الاعتراض الثاني فان الاختيار حال ما خلق الله الحركة محال بفرض وجود الحركة أما مع قطع النظر عن ذلك فممكن لوجود القدرة المقتضية له

(٢) أقول الاختيار عند المعتزلة هو صحة صدور الفعل أو تركه من القادر مع الداعية أو عدم داعية وهو متساوي النسبة الى الطرفين عند عدم اعتبار الداعي وغير متساو بينهما عند اعتبار أحدهما ومتقدموهم جوزوا صدور أحد الطرفين من المختار من غير ترجيح أحدهما على الآخر وأوردوا أمثلة الجائع والعطشان والهارب اذا حضرهم رغيفان متساويان وقدحان متساويان وطريقان متساويان فانهم يختارون أحدهما من غير ترجيح والذين لا يجوزون ذلك يقولون الرجحان شئ والعلم بالرجحان شئ ولعله يختار أحدهما لوجود الرجحان وان لم يفطن بالرجحان ومتأخروهم قالوا بوجوب الرجحان وقال بعضهم بأن الطرف الراجح يكون أولى ولا ينتهي الى حد الوجوب وهو اختيار محمود الملاحمي وأنكر بعضهم كون الاولوية كافية كما مر في خواص الممكن وأبو الحسين وأصحابه قالوا عند الداعي يجب الفعل وعند عدمه يمتنع وذلك لا ينافي الاختيار فان تفسير الاختيار هو أن يكون الفعل والترك بالقياس الى القدرة متساويين وبالقياس الى الداعي وعدمه اما واجب أو ممتنع ومن عدم التمييز بين الامرين في هذه المسئلة يحدث الاختلاف الجاري بين القائلين بالايجاب والاختيار

(٣) أقول المسئلة مبنية على كون القدرة عرضا وامتناع بقاء الاعراض والذي استدل به من فرض القدرة من عدم الفعل أو وجوده ليس بدليل على ذلك لان ذلك الامتناع انما يلزم من فرض اجتماع القدرة والفعل والمدعى امتناع وجود القدرة قبل الفعل لذاتها

﴿المسئلة الاولى﴾

المختار عندنا ان عند حصول القدرة والداعية المخصوصة يجب الفعل وعلى هذا التقدير يكون العبد فاعلا على سبيل الحقيقة ومع ذلك فتكون الافعال بأسرها واقعة بقضاء الله تعالى وقدره والدليل عليه ان القدرة الصالحة للفعل اما ان تكون صالحة للترك أو لا تكون فان لم تصلح للترك كان خالق تلك القدرة خالقا للصفة موجبة لذلك الفعل ولا نريد بوقوعه بقضاء الله الا هذا واما ان كانت القدرة صالحة للفعل وللترك فاما ان يتوقف رجحان أحد الطرفين على الآخر على مرجح أو لا يتوقف فان توقف على مرجح فذلك المرجح اما ان يكون من الله أو من العبد أو يحدث لا لمؤثر فان كان الاول فعند حصول تلك الداعية يجب الفعل وعند عدمه يمتنع الفعل وهو المطلوب وان كان من العبد عاد التقسيم الاول ويحتاج خلق تلك الداعية الى داعية أخرى ولزم التسلسل واما ان حدثت تلك الداعية لا لمحدث أو نقول انه ترجح أحد الجانبين على الآخر لا لمرجح

العبد لانها غير باقية (١) ﴿مسئلة﴾ القدرة لا تصلح للضدين خلافا للمعتزلة لنا أن القدرة عبارة عن المكنة والمفهوم الممكنة من ذلك ولان نسبة القدرة الى الطرفين ان كانت على السوية استحال أن تصير مصدرا للاثر الا عند مرجح فلا يكون مصدر الاثر الا المجموع فلا يكون الذى فرضناه قدرة مصدر الاثر فلا يكون قدرة وان لم تكن على السوية لم تكن القدرة قدرة الا على الراجح (٢) ﴿مسئلة﴾ عند بعض الاصحاب العجز صفة وجودية وهو ضعيف لعدم الدليل والذى يقال ليس جعل العجز عبارة عن عدم القدرة أولى من العكس ضعيف لانا نساعد على أن كليهما محتمل وانه لولا الدليل لبقى ذلك الاحتمال (٣) ومنها الارادة والكراهة ومن الناس من زعم أن الارادة عبارة عن علم الحى أو اعتقاده أو ظنه بأن له فيه منفعة وهو باطل لانا نجد من أنفسنا ميلا مرتبا على هذا العلم فيتغايران

(١) أقول السؤال الاول غير متوجه لان الكافر مكلف بالايمان من حيث هو قادر حتى يؤمن فى حال قدرته وهذا ليس تكليفا بما لا يطاق ومن حيث فرض وقوع الكفر منه فى حال قدرته على الايمان لو كان مكلفا بالايمان كان تكليفا بما لا يطاق وهكذا السؤال الثانى فالحاجة الى القدرة وحدها لاجل أن يدخل الفعل من العدم الى الوجود لا اليها مأخوذة مع حدوث الفعل وعدمه وفى السؤال الثالث لا نسبة الى قدرة الله تعالى أى قدرة العبد مع ان قدرته تعالى اذا أخذت مع وجود الارادة أو مع عدمها لا يبقى للاختيار وجه كما قيل فى العبد وقوله فى الجواب هذا وارد عليكم لان حال حصول الفعل لا يمكنه الفعل أيضا فيه نظر لانه اذا أخذ حال حصول القدرة حال وجود الفعل بعينه فالفعل لا يمكنه لا من حيث القدرة بل من حيث فرض مقارنتها بالفعل وكون الفعل واجب الوقوع حينئذ وايراد النقض بالعلة والمعلول والشرط والمشروط ليس بنافع لان العلة أيضا قبل وقوع المعلول ممتنعة العلية وكذلك حال وقوعه وذلك الاتصاف القبلى والحالى اليها والقول بان تعلق قدرة الله تعالى زمان حدوث الفعل مؤثر فى وجود الفعل أيضا ليس بشئ لان الفعل يجب زمان حدوثه وان لم تكن قدرة ومنشأ جميع هذه الاغلاط شئ واحد وهو ما مر ذكره

(٢) أقول المعنى لا يختلف بتبديل لفظ القدرة بلفظ التمكن ومفهوم التمكن من هذا ومفهوم التمكن من ذلك يشتركان فى مفهوم واحد وانما يختلفان من حيث تعلقهما تارة بهذا وتارة بذاك فان كان المراد من القدرة ذلك الامر المشترك كانت صالحة للضدين وان كان المراد منها مجموع المشترك مع ما به الاختلاف لم يقع اسم القدرة على أنواعها الا بالاشتراك اللفظى ويقع على أنواع تعدد المقدورات وهذا لم يقل به أحد وقوله ان كانت نسبة القدرة الى الطرفين على السوية احتاجت الى مرجح وقبل المرجح لا يكون قدرة على الفعل يقتضى أن تصير القدرة مبدأ للفعل مع زائد وهو عين مذهب من يقول القدرة صالحة للضدين وانما ذهب من ذهب الى أن القدرة لا تصلح للضدين لقوله القدرة عرض لا يبقى زمانين فالقدرة التى تكون مع أحد الضدين غير التى تكون مع الضد الآخر لا سيما انهم لا يفرقون بين القدر و بين مبدأ الفعل والترك

(٣) أقول ان كانت القدرة عبارة عن سلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن آفة تعرض للاعضاء و يكون حينئذ وجوديا والقدرة أولى بان لا تكون وجودية لان السلامة عدم الآفة وان كان العجز ما يعرض للمرتعش ويمتاز به حركة المرتعش عن حركة المختار فالعجز وجودى ولعل الاصحاب ذهبوا اليه اما ان كانت القدرة هيئة تعرض عند سلامة الاعضاء يعبر عنها بالتمكن أو بما هو علة له فالعجز عدم تلك الهيئة فالقدرة وجودية والعجز عدمى

أصلا كان هذا قولا باستغناء المحدث عن المحدث استغناء الممكن عن المؤثر وذلك يوجب نفى الصانع فان قالوا لم لا يجوز ان يقال عند حدوث الداعية يصير الفعل أولى بالوقوع ولا ينتهى الى حد الوجوب قلنا هذا باطل لوجوه أحدها ان المرجوح أضعف حالا من المساوى فلما امتنع حصول المساوى حال كونه مساويا فبأن يمتنع حصول المرجوح حال كونه مرجوحا أولى واذا امتنع حصول المرجوح وجب حصول الراجح لامتناع الخروج عن النقيضين والثانى ان عند حصول الداعى الى أحد الجانبين لو حصل الطرف الثانى لكان قد حصل ذلك الطرف لا لمرجح أصلا وهذا القائل قد سلم ان الترجيح لا بد فيه من المرجح والثالث ان عند حصول ذلك المرجح ان امتنع النقيض فهو الوجوب وان لم يمتنع فكل ما لا يمتنع لم يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض مع حصول ذلك المرجح تارة ذلك الاثر واقعا وتارة غير واقع فاختصاص أحد الوقتين دون الثانى

والفرق بين الارادة والشهوة أن الانسان ينفر طبعه عن شرب الدواء ثم يريده (١) ﴿مسئلة﴾ منهم من قال ارادة الشئ كراهة ضده وهو باطل لانه قد يراد الشئ حالة الغفلة عن ضده (٢) ﴿مسئلة﴾ العزم عبارة عن ارادة جازمة حصلت بعد التردد فيه والمحبة عبارة عن الارادة لكنها من الله تعالى في حق العبد ارادة الثواب ومن العبد في حق الله تعالى ارادة الطاعة والرضا قيل انه الارادة وقيل انه ترك الاعتراض (٣) ﴿مسئلة﴾ المنافاة بين ارادتي الضدين ذاتية أولا فيه ما تقدم في باب الاعتقاد (٤) ﴿مسئلة﴾ الارادات تنتهي الى ارادة ضرورية دفعا للتسلسل وذلك يوجب الاعتراف باستناد الكل الى قضاء الله تعالى وقدره (٥) ومنها كلام النفس ولم يقل به أحد الا أصحابنا قالوا الامر والنهي والخبر أمور معقولة يعبر عن كل واحد منها في كل لغة بلفظة أخرى فهي معان متغايرة وليس عبارة عن تخيل الحروف لان تخيلها تابع لها ومختلف باختلافها وهذه الماهيات لا تختلف البتة وليس الامر عبارة عن الارادة لان الله تعالى قد يأمر بما لا يريد ويريد ما لا يأمر به وظاهر أنه ليس عبارة عن العلم والقدرة والحياة فلا بد من نوع واحد (٦) ومنها الالم واللذة أما الالم فلا نزاع في كونه وجوديا ثم قال محمد بن زكريا

(١) أقول العاقل بهذا لا يقتصر على هذا بل يريد فيه قوله بان له أو لغيره ممن يؤثر غيره فيه منفعة يمكن وصولها اليه أو الى ذلك الغير من غير مانع من تعب أو معارضة ثم في وجود ميل يترتب على هذا الاعتبار مغاير له نظر قالوا هذا الميل يحدث بمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشئ وقدرة تامة فيحصل له ميل الى الشئ يريد حصوله ولا يحصل بحسب ما يتمناه وذلك مثل الشوق الى المحبوب ممن لا يصل اليه اما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور

(٢) أقول الصواب أن يقال ارادة الشئ يلزمها كراهة ضده بشرط التفطن للضد

(٣) أقول التردد المذكور يحصل من الدواعي المختلفة المنبعثة عن الآراء العقلية وعن الشهوات والنفرات المختلفة فان لم يوجد ترجيح أطرف حصل التحير وان وجد حصل العزم والمحبة تقع باشتراك الاسم على ارادة مؤكدة أصل وهو الذي نسبه الى ارادة الثواب أو الطاعة وعلى نفور كمال من لذة أو منفعة أو غيرها كمحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه لمنعمه والوالد لولده والصديق لصديقه وأشد محبة الله سبحانه وتعالى عند العارفين فهو لتصور الكمال المطلق فيه والرضا قال أبو الحسن الاشعري انه ارادة اكرام المؤمنين ومثوبتهم على التأبيد وهذا من الله تعالى وأما من العبد فهو ترك الاعتراض والرحمة قيل هي النعمة وقال أبو الحسن هي ارادة الانعام والولاية ارادة الاكرام والتوفيق والعفو والعداوة ارادة الاهانة والطرد والتعذيب والسخط ارادة التعذيب والاختيار عند أبي الحسن هو الارادة والاختيار له أي فعل به خيرا والمشيئة هي الارادة والكراهية يفرقون بينهما

(٤) أقول قيل ارادة الحركة ترجح صدورها وارادة السكون ترجح صدوره وكانهما متنافيان لذاتيهما كذلك ارادتيهما وقوم آخر قالوا ارادة الحركة تصرف الفاعل عن ارادة السكون والكلام فيه مثل ما مر

(٥) أقول قول استناد الكل الى قضاء الله تعالى وقدره اما أن يكون بلا توسط في ايجاد الشئ أو يكون بتوسط والاول يقتضيه انتهاء الارادات الى ارادته تعالى لا يناقض القول بالاختيار فان الاختيار هو لايجاد بتوسط قدرة أو ارادة سواء كانت تلك القدرة والارادة من فعل الله تعالى بلا توسط أو بتوسط شئ آخر فاذا من قضاء الله تعالى وقدره وقوع بعض الافعال تابعا لاختيار فاعله ولا يندفع هذا الا باقامة البرهان على انه لا مؤثر الا الله تعالى

(٦) أقول قالوا كلام النفس هو الفكر الذي يدور في الخلد وتدل عليه العبارات تارة وما يصطلح

بالوقوع ان توقف على انضمام قيد زائد اليه لزم ان يقال ان حصول الرجحان كان موقوفا على هذا القيد الزائد لكنا فرضنا ان الحاصل قبل هذا الزائد كان كافيا في حصول الرجحان وان لم يتوقف على انضمام قيد زائد اليه لزم رجحان الممكن المتساوي لا لمرجح وهو محال اذا عرفت هذا فنقول انا لما اعترفنا بان الفعل واجب الحصول عند مجموع القدرة والداعي فقد اعترفنا بكون العبد فاعلا لا وجاعلا فلا يلزمنا مخالفة ظاهر القرآن وسائر كتب الله تعالى واذا قلنا بان المؤثر في الفعل مجموع القدرة والداعي مع ان هذا المجموع حصل بخلق الله تعالى فقد قلنا بان الكل بقضاء الله تعالى وقدره فهذا هو المختار واما الخصم فانه قال العلم بكون العبد موجدا لافعاله ضروري والدليل عليه انا نعلم حسن المدح والذم عليه علم ضروري والعلم الضروري حاصل بان حسن المدح والذم يتوقف على كون الممدوح والمذموم فاعلا وما يتوقف عليه العلم الضروري أولى أن يكون ضروريا فهذه

اللذة عبارة عن الخلاص عن الالم وهو باطل بما اذا وقع بصر الانسان على صورة مليحة فانه يلتذ بابصارها مع أنه لم يكن له شعور بتلك الصورة قبل ذلك حتى تجعل تلك اللذة خلاصا عن ألم الشوق اليها وزعم ابن سينا أن اللذة ادراك الموافق والالم ادراك المنافى و يقرب قول المعتزلة منه فانهم قالوا أن المدرك ان كان متعلق الشهوة كالحكة فى حق الاجرب كان ادراكه لذة وان كان متعلق النفرة كما فى حق السليم كان ادراكه ألما ومثل هذا الكلام لا يفيد القطع بأن الالم ليس الا الادراك واتفقت الفلاسفة على أن تفرق الاتصال موجب للالم فى حق الحى وخالفتهم لان التفرق عدمى فلا يكون علة للامر الوجودى وزاد ابن سينا سببا ثانيا وهو سوء المزاج قال لان حد الالم ادراك المنافى والحد ينعكس وكل ادراك المنافى ألم وهذه الحجة لفظية (١) لانه اخذ من العكس ومنها الادراكات وهى غير العلم لانا نبصر الشئ ثم نغيب عنه فيفرق تفرقة فى الحالتين مع حصول العلم فيهما فالابصار غير العلم لكن الفلاسفة والكعبى وأبو الحسين زعموا أنه عائد الى تأثر الحدقة بصورة المرئى والمتكلمون محتاجون الى القدح فى هذا الاحتمال ليمكنهم بيان انه تعالى سميع بصير (٢) ﴿مسئلة﴾ اختلفوا

عليه من الاشارات أخرى والدليل على اثباته أن الفاعل اذا أمر عبده بامر وجد فى نفسه اقتضاء الطاعة منه وجدانا ضروريا ثم انه يدل على ما يجده ببعض العبارات أو بضرب من الاشارات أو بروقوم من الكتابة هكذا قيل وقيل أبو هاشم اثبت كلاما فى النفس سماه بالخواطر وزعم ان ذا الخاطر يسمعها و يدركها وقال أبو الحسن ان لفظ الكلام يقع على كلام النفس وعلى الكلام المؤلف من الحروف بالاشتراك وقال قوم على الاول بالحقيقة وعلى الثانى بالمجاز وقال قوم بالعكس من ذلك

(١) أقول نقل عن ابن زكريا أنه قال اللذة خروج من الحال الغير الطبيعية وذلك لكون الادراك انما يحصل بانفعال للحاسة يقتضيه تبدل حال وأخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وقول المعتزلة يدل على انهم يقولون ان اللذة والالم هما الادراك نفسه و يختلفان باختلاف متعلقهما وهو اما الشهوة أو النفرة فقال المصنف ومثل هذا الكلام لا يفيد القطع بان الالم ليس غير الادراك ومخالفة المصنف فى أن تفرق الاتصال ليس بموجب للالم فى الحى انما كان لانه يقول التفريق يوجب سوء المزاج الذى يقتضيه طبائع المفردات عند تفريقها فالسبب الذاتى هو طبائع المفردات والتفريق يقتضى زوال الاعتدال الذى حصل من الكسر والانكسار فالتفريق ليس سببا بالذات الا لامر عدمى هو زوال الاعتدال والالم انما يحصل من سوء المزاج هكذا فسر قوله تلميذه قطب الدين المصرى لكن قوله عقيب ذلك وزاد ابن سينا سببا ثانيا وهو سوء المزاج يدل على خلاف ذلك أما قوله التفرق عدمى فلا يكون علة للوجودى ففيه نظر لان العدم لا يكون علة للوجود والعدمى ربما يكون علة كعدم الحركة فيما من شأنه أن يتحرك فانه علة لاحد الاكوان الذى هو السكون وعدم السمع علة للخرس وعدم الغذاء فى الحيوان الصحيح للجوع وتفرق الاتصال فى العضو الذى لا يكون فيه حس أو عرض له خدر أو يكون معه استمرار او يكون التفرق طبيعيا كما يحصل فى المغتذى عند نفوذ الغذاء فى أجزائه لا يكون مؤلما بل الالم عندهم احساس عضو بتفرق اتصال يحدث فيه غير طبيعى وكلامهم يدل على ذلك ولا شك فى أن الحمى وهو سوء المزاج مؤلم وان لم يكن هناك تفرق اتصال والمعنى الجامع هو الاحساس بالمنافى فهو اذا حد للالم واذا كان التحديد صحيحا فلا يكون انعكاسه لفظيا

(٢) أقول قالوا الادراكات خمسة هى الحواس وزاد القاضى أبو بكر فيها ادراك الالم واللذة وقوم جعلوها علوما خاصة فقالوا كل ادراك علم وليس كل علم ادراكا والقول بان الابصار مؤثر فى الحدقة خاص

مقدمات ثلاثة فاولها ان العلم الضرورى حاصل بحسن المدح والذم والدليل عليه ان كل من أساء الينا فانا نجد من أنفسنا وجدانا ضروريا بانا نذمه ومن أحسن الينا فانا نجد من أنفسنا وجدانا ضروريا بانا نحمده ومن نازع فى هذا فقد نازع فى أظهر العلوم الضرورية وثانيها ان العلم الضرورى حاصل بان حسن المدح والذم يتوقف على علم المادح والذام بكون الممدوح والمذموم فاعلا وهذا أيضا ظاهر لان من رمى وجه انسان بآجرة فانه يذم الرامى ولا يذم الآجرة فاذا قيل لذلك الذام لم تذم هذا الرامى ولا تذم الآجرة فانه يقول لان ذلك الرامى هو الفاعل لهذا الفعل وهذه الآجرة لم تفعل ذلك وهذا يدل على ان العلم الضرورى حاصل بانه لا يحسن المدح والذم الا عند كون الممدوح والمذموم فاعلا وثالثها ان الذى يتوقف عليه العلم الضرورى يجب ان يكون ضروريا وهذا أيضا ظاهر لان الفرع أضعف من الاصل فلو كان الاصل غير ضرورى لكان بتقدير وقوع الشك فيه يجب

في الابصار منهم من قال انه بخروج الشعاع عن العين وهو باطل والا لوجب تشوش الابصار عند هبوب الرياح ولامتنع أن يرى نصف السماء لامتناع أن يخرج من حدقتنا ما يتصل بكل هذه الاشياء أو يؤثر في جميع الاجسام المتصلة في حدقتنا (١) ومنهم من قال بالانطباع وهو باطل والا لما أدركنا العظيم لامتناع انطباع العظيم في الصغير ولما رأينا القريب على قربه والبعيد على بعده فاذن الوجهان انما يلزمان من قال المرئى هذه المنطبعة فقط وأما من جعل انطباع الصورة الصغيرة في الحدقة شرطا لادراك المرئى الكبير في الخارج لا يرد عليه ذلك (٢) ﴿مسئلة﴾ الادراك عند سلامة الحاسة وحصول المبصر وسائر الشرائط المشهورة غير واجب عندنا خلافا للمعتزلة والفلاسفة لنا انا نرى الكبير من البعيد صغيرا وما ذاك الا لانا نرى بعض أجزائه دون البعض مع استوائها بأسرها في كل الشرائط ولانا لما رأينا الجسم الكبير فقد رأينا كل واحد من تلك الاجزاء وليست رؤية كل جزء مشروطة برؤية الجزء الآخر والا وقع الدور فرؤية كل واحد منها غنية عن رؤية الآخر واحتجوا بأنه لو لم يجب ذلك لجاز أن يكون بحضرتنا شموس وجبال ونحن لا نراها الجواب أنه معارض بجميع العاديات (٣) ﴿مسئلة﴾ اختلفوا في انه هل يعتبر في السمع وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ

عن يبصر بالآلة وليس يبعد أن يكون في غيره على وجه آخر كما في الارادة فانها في العبد بخلاف ما نثبته لله تعالى

(١) أقول القائلون بالشعاع وهم الحكماء المتقدمون لا يقولون بخروجه عن العين الا بالمجاز كما يقال الضوء يخرج من الشمس وابطاله بوجوب تشوشه عند هبوب الرياح ليس بوارد لان شعاع الشمس والقمر والنيرات لا يتشوش به وأيضا قالوا لو كان الشعاع جسما لزم تداخل الاجسام ولو كان عرضا لزم انتقال الاعراض وأيضا قالوا ان الشعاع من العين كيف يصل الى السماء دفعة فان الحركة محتاجة الى الزمان وغير ذلك وكل ذلك لازم على سائر الاشعة وكل ما يقولون في جوابه هنالك هو الجواب ههنا وامتناع رؤية نصف السماء بشعاع الحدقة دعوى مجردة ولو قال بدل الامتناع الاستبعاد لكان أصوب واذا جاز نور سراج صغير أن يضيء هواء بيت كبير وجدرانه ولم يستبعد ذلك أيضا ليس بمستبعد واستدلوا على كون الابصار بالشعاع باشتراطه بكون المبصر في ضوء ولولا أن شعاع البصر والضوء من جنس واحد لما كان بعضه معينا في افادة البعض وأيضا كما يقع لشعاع الاجرام النيرة انعكاس وانعطاف ونفوذ فيما يحاذيها من الاجسام الشفافة يقع لشعاع العين مثل ذلك بعينه كما تبين في كتاب المناظر والمرايا وبالجملة الكلام في هذا الموضع طويل والاشتغال به غير مناسب لهذا الموضع فليطلب من الصناعة المخصوصة به

(٢) أقول القائل بالانطباع ارسطاطاليس وأصحابه وبينوا السبب في رؤية العظيم من بعيد صغيرا وابطاله بامتناع انطباع العظيم في الصغير غير صحيح لانهم لا يشترطون فيه انطباع العظيم نفسه أو مقداره بل قالوا انطباع شبح منه مماثل مقدار الشبح على صغره له يقتضي ادراك ذي الشبح على عظمه وذلك كما ينطبع في المرآة نصف السماء والاجرام التي فيها وأما رؤية القريب على قربه والبعيد على بعده في الابعاد فلعل المنطبع في العين يكون على هيئة يفيد ادراك الابعاد ونحن انما تعذر علينا أن نعبر عما استفدناه مع انا نرى النقاشين ينقشون صور الاجسام على السطوح على وجه يدرك الناظر فيها أعماق تلك الاجسام وابعاد ما بينها

(٣) أقول القائلون بان ابصار الله تعالى للموجودات غير علمه بالمبصرات لا يقولون بوجوب الابصار عند الشرائط المذكورة لامتناع أن يكون ابصاره بآلة وان يحجبه شيء عن شيء وأما المعتزلة والفلاسفة

وقوع الشك في الفرع وحينئذ يخرج هذا الفرع عن كونه ضروريا واذا لاحت هذه المقدمات ظهر ان العلم بكون العبد فاعلا علم ضروري موقوف على تلخيص معنى كون العبد فاعلا فنقول ان عنيتم به ان العبد قادر على الفعل وعلى الترك وان نسبة قدرته الى الطرفين على السوية ثم انه في حال حصول هذا الاستواء دخل هذا الفعل في الوجود من غير ان خص ذلك القادر ذلك الطرف بمرجح ومخصص البتة فلا نسلم ان هذا القول صحيح بل كان بديهة العقل تشهد ببطلانه وان عنيتم به ان عند حصول الداعية المرجحة صدر عنه هذا الاثر فهذا هو قولنا ومذهبنا ونحن لا ننكره البتة الا انا نقول لما كان عند حصول القدرة والداعية يجب الفعل وعند انتفائهما أو انتفاء أحدهما يمتنع وجب ان يكون الكل بقضاء الله تعالى وهذا مما لا سبيل الى دفعه فهذا منتهى البحث العقلي الضروري في هذا الباب

﴿المسئلة الثانية﴾ في اثبات القدرة للعبد اعلم انا نعلم بالضرورة تفرقة

فعندنا انه غير واجب خلافا للفلاسفة والنظام لنا انه لو كان كما قالوا لما سمعنا كلام من يحول بيننا وبينه جدار صلب لان الهواء النافذ فى مسام ذلك الجدار لا يبقى على الشكل الاول الذى باعتباره كان حاملا للحروف ولانه كان يجب أن لا يدرك جهات الصوت كما انا لا نلمس الشئ الا حال وصوله الينا لا جرم لا ندرك بمجرد اللمس جهة وصوله (١) ﴿مسئلة﴾ ادراك الشم قد يكون بتكيف الهواء المتصل بالخيشوم بكيفية ذى الرائحة وقد يكون لانفصال أجزاء لطيفة منها ووصولها الى خيشومنا كما فى التبخرات وقد يكون تعلق القوة المدركة بالرائحة وهى هناك وهذا أضعف الاحتمالات وأما ادراك الذوق وقد تقدم الكلام فيه فهذا اشارة مختصرة الى أقسام الاعراض (٢) وأحكام الاعراض ﴿مسئلة﴾ اتفق المتكلمون والفلاسفة على امتناع الانتقال عليها لان الانتقال عبارة عن الحصول فى حيز بعد الحصول فى حيز آخر وذلك انما يعقل فى المتحيز والعمدة المشهورة انا لو قدرنا العرض خاليا عن جميع الاوصاف اللازمة فاما أن لا يحتاج حينئذ الى المحل أو يحتاج والاول باطل لانه حينئذ يكون غنيا بذاته عن المحل والغنى بذاته عن المحل يستحيل أن يعرض له ما يحوجه اليه لان ما بالذات لا يزول عنها بالعرض وان احتاج فاما أن يحتاج الى محل مبهم وهو محال لان مقتضى الوجود فى الخارج موجود فى الخارج والمبهم من حيث هو كذلك غير موجود فى الخارج أو الى محل معين فيلزم استحالة مفارقته عنه وهو المطلوب ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن لا يحتاج اليه قوله لان الغنى بذاته عن المحل لا يعرض

فيقولون ابصاره تعالى هو علمه بالمبصرات ويوجبون ابصار الخلق عند عشرة شرائط بعد سلامة الآلة وهى كون المبصر كثيفا غير مفرط الصغر ومحاذيا للآلة أو فى حكم المحاذاة زمانا والمتوسط بينهما شفاف ووقوع الضوء على المبصر وكون الضوء غير مفرط وعدم القرب المفرط والبعد المفرط وأن يتعهد الابصار ذو آلة الابصار وأن لا يقارن به ما يوجب الغلط ويدعون فى وجوب الابصار العلم الضرورى وأما تعليل رؤية الكبير صغيرا برؤية بعض أجزائه دون بعض فليس بشئ فان ذلك يقوله من لا يعرف السبب فيه ومعارضة الشك فى ذلك بالعاديات هو أن يقال من المحتمل أن الشمس لا تطلع غدا وان الجبال الغائبة عنا صارت جواهر والبحار دما وامثال ذلك مع انا نجزم بعدمها بسبب اجراء العادة كذلك ههنا من المحتمل أن لا يبصر مع اجتماع الشرائط لكنا نقطع بالابصار ولا يلتفت الى ذلك الاحتمال لان العادة جارية بالابصار

(١) أقول القائلون بالتموج لا يشترطون فيه بقاء الهواء على شكل والذى يتمثلون به من تموج الماء ليس المراد منه حدوث الشكل المرئى فيه بل الكيفية الحاصلة فى نفس جزئه بسبب القرع وانبساط تلك الكيفية فى الماء الذى يلى موضع القرع فان الشكل يختص بالسطح الظاهر والتموج يحصل فى عمق الماء والهواء وأيضا لا يقولون بامتناع وجود التموج فى جسم غير الماء والهواء بل يجوزونه فى غيرهما كما يحس به فى الاوانى الصفرية وارتعاشها زمانا بسبب القرع واحداثها الصوت بعد القرع زمانا طويلا وأيضا اذا حدث القرع على جسم مصمت لا مسام له أصلا فان السامع يسمع الصوت من غير أن يصل من موضع القرع هواء الى صماخه بل يتأدى التموج من ذلك الجسم الى الهواء الذى يجاوره ومن الهواء الى الصماخ وادراك الجهات بسبب رنين يبقى فى الهواء يفيد الاحساس بجهة القرع وقال أبو البركات البغدادى كان النفس تتبع الهواء المقروع فى جهة القارع حتى يحس بذلك وقياس السمع على اللمس لا يجدى بطائل

(٢) أقول الوجهان الاولان موجودان فى أشياء لا تنتقض باحتباس رائحة وفى التبخيرات والوجه الثالث بعيد فان القوة لا تتعلق بغير محلها ولا تنتقل من محلها

بين بدن الانسان السليم عن الامراض الموصوف بالصحة وبين المريض العاجز والمختار عندنا ان تلك التفرقة عائدة الى سلامة البنية واعتدال المزاج وأما أبو الحسن الاشعرى فانه أثبت صفة سماها بالقدرة مغايرة لاعتدال المزاج واحتج على اثبات هذه الصفة بان قال نحن ندرى تفرقة بين الانسان السليم الاعضاء وبين الزمن المقعد فى أنه يصح الفعل من الاول دون الثانى وتلك التفرقة ليست الا فى حصول صفة للقادر دون العاجز وتلك الصفة هى القدرة فيقال له أتدعى حصول هذه التفرقة قبل حصول الفعل أو حال حصول الفعل والاول باطل لان قبل حصول الفعل لا وجود للقدرة على الفعل عندك فان مذهبك ان الاستطاعة مع الفعل لا قبل الفعل وعلى هذا المذهب فالتفرقة الحاصلة قبل الفعل يمتنع ان تكون لاجل القدرة والثانى باطل لان حال حصول الفعل يمتنع منه الترك والا لزم منه اجتماع النقيضين وهو محال وأيضا ندعى حصول هذه القدرة عند ما يخلق

لما يحوجه اليه قلنا العرض عندنا لا يصدق عليه انه يجب أن لا يكون فى المحل حتى يكون ذلك منافيا لحصوله فى المحل بل يصدق عليه انه نظرا الى ذاته لا يجب أن يكون فى المحل وهذا لا ينافيه الحصول فى المحل بسبب منفصل سلمنا انه يحتاج الى المحل لكن لم يحتاج الى معين وما ذكروه منقوض باحتياج الجسم المعين الى مكان غير معين ولان الواحد بالنوع معين فاحتياج الواحد بالشخص الى المحل الواحد بالنوع لا يوجب تعين المحل الواحد بالشخص (١) ﴿مسئلة﴾ اتفق المتكلمون على امتناع قيام العرض بالعرض خلافا للفلاسفة وسلموا أنه لا بد من الانتهاء بالآخرة الى الجوهر وحينئذ يكون الكل فى حيز الجوهر تبعا له وهو الاصل فالكل قائم به احتجوا بأن السواد يشارك البياض فى اللونية ويخالفه فى السوادية والبياضية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فاللونية صفة مغايرة للسواد قائمة به وهما موجودان لانه لا واسطة بين الوجود والعدم فاللونية عرض قائم بالسوادية وأيضا فكون العرض حالا فى المحل ليس نفس العرض ونفس المحل لصحة ان يعقلا مع الذهول عن ذلك الحلول وليس أيضا أمرا عدميا لانه نقيض اللاحلول فهو صفة قائمة بذلك العرض ثم الكلام فيه كما فى الاول فههنا اعراض لا نهاية لها يقوم كل واحد منها بالآخر والجواب عنها قد تقدم تقريرها (٢) ﴿مسئلة﴾ اتفقت الاشاعرة على امتناع بقاء العرض لان البقاء صفة فلو بقى العرض لزم قيام العرض بالعرض

---

(١) أقول نفى الانتقال بمعنى الحصول فى حيز بعد الحصول فى غيره من الاحياز عن الاعراض لا يحتاج الى بيان فان العاقل لا يمكن أن يتخيله فضلا أن يدعيه والمطلوب ههنا هو نفى الانتقال عنها بمعنى الحصول فى محل بعد الحصول فى محل غير ذلك المحل وهو لم يتعرض لذلك أصلا وما أورده من الحجة مزيف بما ذكره والبرهان عليه ان العرض هو الموجود الذى لا يتحقق وجوده الشخصى الا بما يحل فيه والشئ المحتاج فى وجوده الشخصى الى علة لا يمكن أن يحتاج الى علة مبهمة لان المبهم لا يكون من حيث هو مبهم موجودا فى الخارج وما لا يكون موجودا فى الخارج لا يفيد وجودا فى الخارج بالبديهة فالعرض اذا لا يتحقق وجوده الا بمحل بعينه يتحقق وجوده الشخصى ويبطل بتبدله ذلك الموجود ولذلك يمتنع انتقاله عنه وأما الشئ المحتاج فى صفة غير الوجود الى غيره من حيث طبيعته ذلك الغير كالجسم المحتاج فى التحيز لا فى الوجود الى حيز لا بعينه فلا يمتنع أن ينتقل من حيز بعينه الى حيز آخر يساوى الحيز الاول فى معنى الحيز وهكذا اذا تعين مكان الواحد بالنوع كان الواحد بالشخص من جملة ذلك النوع محتاجا الى أحد أجزاء حيز ذلك النوع لا بعينه ولذلك أمكن انتقاله الى حيز آخر وأيضا الوجود الشخصى الحاصل من سبب موجده يمكن أن تختلف شرائطه بحسب أزمنة مختلفة كالهيولى المحتاج الى صورة لا بعينها وذلك غير ما نحن فيه

(٢) أقول وجوب الانتهاء الى ما يقوم بالجوهر لا يدل على امتناع قيام البعض بالبعض وقيام البعض الاخير بالجوهر والقائل بامكان قيام العرض بالعرض مقر بان الانتهاء لا يمكن أن يكون الا الى الجوهر وانما الخلاف فى التوسط هل يمكن أولا وهو لم يتعرض لذلك وما أورده فى احتجاج القائلين بذلك ليس بصحيح لانه أقام الصفات مقام الاعراض والصفة لا تعقل الا مع غيره والعرض لا يوجد الا فى غيره وقيام بعض الصفات ببعض الاجسام لا يوجب قيام بعض الاعراض ببعض ثم اللونية جنس للسوادية وهو جزء من مفهوم السوادية لان السواد لون يقبضه البصر واللون أحق بأن يكون صفة والجنس لا يكون عرضا قائما بالنوع ولا الجزء بالكل وأيضا كون العرض حالا فى محله صفة لا وجود لها الا فى العقل كما مر ولا يتسلسل بل تنقطع عند توقف العقل عن الاعتبار وكون الحلول نقيض اللاحلول

الله الفعل فى العبد أو عند ما لا يخلقه فيه والاول محال لان عند حصول الفعل لا يتمكن من تركه والثانى محال لانه عند ما لا يخلق الله الفعل فى العبد لا يتمكن العبد من فعله فعلى جميع الاحوال ادعاء هذه التفرقة على مذهبه محال سلمنا حصول التفرقة لكن لم لا يجوز ان يقال انه اذا اجتمع الحار مع البارد انكسر كل واحد منهما بالآخر وتحصل كيفية متوسطة بينهما معتدلة وتلك الكيفية هى القدرة والحق عندنا ان العلم بحصول هذه التفرقة ضرورى وان تلك التفرقة عائدة الى ما ذكرناه من المزاج السليم وان تلك الصلاحية متى انضم اليها الداعية الجازمة صار مجموعهما موجبا للفعل

﴿المسئلة الثالثة﴾

قال أبو الحسن الاشعرى الاستطاعة لا توجد الا مع الفعل وقالت المعتزلة لا توجد الا قبل الفعل والمختار عندنا ان القدرة التى هى عبارة عن سلامة الاعضاء وعن المزاج المعتدل فانها حاصلة قبل حصول الفعل لان هذه

ولانه لوصح بقاء العرض لامتنع عدمه لان عدمه بعد البقاء لايجوز ان يكون واجبا والالانقلب الشئ من الامكان الذاتى الى الامتناع بل يكون جائزا وله سبب وهواما وجودى أو عدمى أما الوجودى فأما الموجب كما يقال انه يفنى لطريان الضد وهو محال لان طريان الضد على المحل مشروط بعدم الضد الاول عنه فلو علل ذلك العدم به لزم الدور وأما المختار كما يقال الله تعالى يعدمه وهو محال لان المعدم عند الاعدام اما ان يكون قد صدر عنه أمر أولم يصدر فان صدر عنه أمر فتأثير فى تحصيل أمر وجودى فهذا يكون ايجادا لا اعداما وان لم يصدر عنه أمر فهو محال لان القادر لابدله من أثر وأما العدمى فانه ينتفى لانتفاء شرطه لكن شرطه الجوهر وهو باق والكلام فى كيفية عدمه كالكلام فى كيفية عدم العرض فثبت انه لوصح بقاؤه لامتنع عدمه لكنه قد يعدم لامتنع بقاؤه فقيل على الاول لانسلم ان البقاء عرض سلمناه لكن لم لايجوز قيام مثل هذا العرض بالعرض وعلى الثانى لم لايجوز ان يجب عدمه بعد بقائه فى زمان معين وهذا لان العرض عندكم كان جائز الوجود فى الزمان الاول ثم انقلب ممتنعا ثم الزمان الثانى فلم لايجوز ان يبقى أزمنة كثيرة ثم ينتهى الى زمان يصير فيه ممتنع الوجود لعينه وحينئذ يفنى لا لسبب سلمنا انه لابدله من سبب لكن لم لايجوز ان ينتفى لانتفاء الشرط وهو ان تكون الاعراض الباقية مشروطة بأعراض لاتبقى فعند انقطاعها يفنى الباقى ولا يبقى فى دفع هذا الاحتمال الا الاستقراء الذى لايفيد الا الظن ثم احتجوا على جواز بقائها بانها لو كانت ممكنة الوجود فى الزمان الاول وتكون كذلك فى الزمان الثانى اذ لو جاز ان ينقلب الممكن لذاته فى زمان ممتنعا فى زمان آخر لجاز ان ينقلب الممتنع فى زمان واجبا فى زمان آخر وعلى هذا يجوز أن يكون العالم قبل وجوده ممتنع الوجود لعينه ثم انقلب واجبا لعينه وعلى هذا التقدير يلزم نفى الصانع تعالى عنه علوا كبيرا (١) ﴿مسئلة﴾ اتفقوا على ان العرض الواحد لايحل فى محلين الا أباهاشم فانه قال التأليف عرض واحد حال فى محلين ووافقنا على انه يستحيل قيامه بأكثر من محلين وجمع من قدماء الفلاسفة زعموا ان الاضافة عرض واحد قائم بمحلين كالجوار والقرب انما لو جاز فى العقل ان يكون الحال فى هذا المحل عين الحال فى ذلك لجاز أن يكون الحاصل فى هذا المكان هو الحاصل فى ذلك فيكون الجسم الواحد حاصلا فى مكانين ولانه وافق على

لايقتضى وجود الحلول كما بيناه مرارا وحواله الجواب على مامر غير مفيد ههنا والقائلون به يقولون كل عرض يحل فى محل فانه يفيد صفة لمحله والسرعة تجعل الحركة سريعة ولايوصف الجسم بها فهو عرض للحركة لا للجسم والوحدة ان كانت عرضة فوحدة العرض تحل فيه والنقطة فصل للخط لا للجسم

(١) أقول أبو الحسين البصرى يدعى ان العلم ببقاء الاعراض كالسواد والبياض ضرورى وقوله بان طروا الضد على المحل مشروط بعدم الضد الاول دعوى مجردة لايقبلها القائل بأن الضد ينتفى عند طريان ضده بل يقول عدم الضد الاول معلل بطريان الضد على محله وترجيح أحد القولين على الآخر محتاج الى دليل وقوله المعدم ان صدر عنه أمر فتأثيره فى تحصيل أمر وجودى أيضا غير مسلم عنده فانه يقول تأثيره أمر متجدد وذلك الامر ليس ايجاد معدوم بل هو اعدام موجود ما الدليل على ان الاول ممكن وحده دون الثانى بل الممكن اذا حصل مع ترجيح أحد الطرفين وجب حصول ذلك الطرف وجودا كان أو عدما والالما كان الطرفان متساويين فى النسبة الى ماهيته وقوله شرط الجوهر محتاج الى انحصار الشرائط فيه فان الجوهر قابل للعرض فقط وربما يحتاج فاعله الى وجود شرط آخر فان الشمس فاعل لاضاءة وجه الارض وشرطه المحاذاة فانها ان زالت صار وجه الارض غير مضىء وان كان القابل والفاعل موجودين وباقى الكلام ظاهر

القدرة لاتكفى فى حصول الفعل البتة فاذا انضمت الداعية الجازمة اليها صارت تلك القدرة مع هذه الداعية الجازمة سببا مقتضيا للفعل المعين ثم ان ذلك الفعل يجب وقوعه مع حصول ذلك المجموع لان المؤثر التام لايتخلف عنه الاثر البتة فنقول قول من يقول الاستطاعة قبل الفعل صحيح من حيث ان ذلك المزاج المعتدل سابق وقول من يقول الاستطاعة مع الفعل صحيح من حيث ان عند حصول مجموع القدرة والداعى الذى هو المؤثر التام يجب حصول الفعل معه

﴿المسئلة الرابعة﴾

قال أبو الحسن الاشعرى القدرة لاتصلح للضدين وعندى ان كان المراد من ذلك المزاج المعتدل وتلك السلامة الحاصلة فى الاعضاء فهى صالحة للفعل والترك والعلم به ضرورى وان كان المراد منه ان القدرة مالم تنضم اليها الداعية الجازمة المرجحة فانها لاتصير مصدرا لذلك الاثر وان عند حصول المجموع لاتصلح للضدين فهذا حق وتقرير الكلام فيه معلوم مما ذكرناه

امتناع

امتناع الحلول في اثنين فالاولى ان يطالبه بالفرق واحالة هذه الصعوبة التشكيك على الفاعل المختار أولى من التزام هذا المحال (١) (أما الأجسام فالنظر في مقوماتها وعوارضها) أما المقومات ففيها مسائل ﴿مسألة﴾ لا شك في تركب الأجسام المركبة عن الأجزاء أما البسيط المحسوس فلا شك أنه قابل للانقسام فالانقسام الممكن اما أن يكون حاصلا بالفعل أولا يكون كذلك وعلى التقديرين فاما أن يكون متناهيا أو غير متناه فيخرج من هذا التقسيم أقسام أربعة (أحدها) أن الجسم مركب من أجزاء متناهية كل واحد منها لا يقبل القسمة أصلا وهو قول جمهور المتكلمين (وثانيها) انه مركب من أجزاء غير متناهية بالفعل وهو قول النظام (وثالثها) انه غير مركب لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو قول مردود (ورابعها) انه غير مركب لكنه لا ينتهي في الصغر الى حد الا وهو بعد ذلك يكون قابلا للتقسيم وهو قول جمهور الفلاسفة (٢) لنا وجوه الاول ان النقطة بالاتفاق أمر وجودي ولان الخط يماس بها خطا آخر وما به يماس الشيء غيره لا يكون عدما محضا وهي غير منقسمة بالاتفاق ولانها طرف الخط فلو كانت منقسمة لكان طرف الخط أحد نصفيها فلا يكون الطرف طرفا ولان موضع الملاقاة من الكرة الحقيقية الماسة للسطح المستوى الحقيقي غير منقسم والا لكان المنطبق منها على المستوى مستويا فكانت الكرة مضلعة ثم هذه النقطة ان كانت متحيزة ثبت الجوهر الفرد وان كانت عرضا فمحلها ان كان منقسما لزم انقسامها بانقسام محلها وان لم يكن منقسما فهو المطلوب (٣) الثاني ان الحركة لها وجود في الحاضر والا لم تكن

(١) أقول يفهم من كون العرض الواحد حالا في محلين معنيان أحدهما أن العرض الواحد الحال في محل هو بعينه حال في الآخر والثاني أن العرض الواحد حال في مجموع شيئين صارا باجتماعهما محلا واحدا له والاول باطل باتفاق فانه قاس العرض على الجسم الممتنع كونه في مكانين ولو صح ذلك لقيل يمتنع اجتماع عرضين في محل واحد قياسا على امتناع الجسمين في مكان واحد لكن اجتماع الاعراض الكثيرة في محل واحد كالسواد والحركة والتأليف والحياة مما لا يدفعه أحد والدليل على بطلانه أن العرض محتاج في وجوده الى المحل الذي هو فيه ولو أمكن حلوله في محلين ثبت استغناؤه بكل واحد منهما عن الآخر فيكون محتاجا الى كل واحد منهما ومستغنيا عنه معا وهو باطل والثاني لم تقم حجة على امتناعه والفلاسفة يقولون بقيام العرض الواحد بمحل ينقسم الى اجزاء كثيرة كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلاثة المحيطة بسطح واحد والابنية مفتقرة الى أعضاء وأبو هاشم انما قال بقيام تأليف واحد بجوهرين لان عدم انفكاك المؤلف عنهما دون المتجاورين يحتاج الى علة ولو قام بكل واحد منهما ذلك العلة بتعذر انفكاكهما ولم يقل بقيامه بأكثر من الاثنين لان التأليف لو قام مثلا بثلاثة جواهر ثم أزيل واحد منها عن الاجتماع بالباقيين وجب انعدام التأليف لانعدام محله فلا يبقى الباقيان مؤتلفين وذلك بخلاف ما عليه الوجود قال بعد ابطال قيام العرض الواحد بمحلين في جواب أبي هاشم ان احالة صعوبة التشكيك على الفاعل المختار بأن يلصق احدهما بالآخر أولى من التزام جواز حلول العرض في محلين

(٢) أقول اطلاق اسم المقوم على الاجزاء مخالف للعرف فان المقوم يقال للمحمول الذاتي والجزء لا يحمل على كله والذي يصير الشيء الجسم بسببه محصلا بالفعل كالفصل للجنس والجزء لا يكون كذلك والقول المردود هو الذي نسبه في سائر كتبه الى محمد الشهرستاني فانه قال بذلك في كتابه الموسوم بالمناهج والبيانات

(٣) أقول قوله ان النقطة بالاتفاق أمر وجودي ثم قوله وهي غير منقسمة بالاتفاق مناقض لقوله نهاية الشيء عدمه ولا يكون وجود النقطة عند من يقول بانها نهاية الخط فاذا هذا الاتفاق من غير

﴿المسألة الخامسة﴾ قال أبو الحسن الاشعري العجز صفة قائمة بالعاجز تضاد القدرة وعندنا أن العجز عبارة عن عدم القدرة عمن من شأنه أن يقدر على الفعل والدليل عليه انا متى تصورنا هذا العدم حكمنا بكونه عاجزا وان لم نعقل فيه أمرا آخر وذلك يدل على انا لا نعقل من العجز الا هذا العدم

﴿المسألة السادسة﴾ اتفق المتكلمون على ان القادر كما يقدر على الفعل يقدر على الترك لكنهم اختلفوا في تفسير الترك وقال الاكثرون ترك الفعل عبارة عن أن لا يفعل شيئا ويبقى الامر على العدم الاصلي وهذا فيه اشكال لان القدرة صفة مؤثرة والعدم عبارة عن نفي الاثر فالقول بكون العدم اثرا للقدرة جمع بين النقيضين وهو محال ولان الباقي حال بقائه لا يكون مقدورا لان تكوين الكائن محال وقال الباقون الترك عبارة عن فعل الضد فعلى هذا التقدير القادر لا يخلو

ماضية ولا مستقبلة لان الماضى هو الذى كان موجودا فى زمان حاضر والمستقبل هو الذى يتوقع صيرورته كذلك وما يمتنع حضوره لا يصير ماضيا ولا مستقبلا ثم ذلك الحاضر غير منقسم والا لكان بعض أجزائه قبل البعض فعند حضور أحد النصفين لا يكون النصف الآخر موجودا فلا يكون الموجود موجودا هذا خلف فاذا الجزء الحاضر من الحركة غير منقسم وعند فنائه يحصل جزء آخر غير منقسم فالحركة مركبة من أمور كل واحد منها قابل للقسمة ثم نقول القدر المقطوع من المسافة لكل واحد من تلك الاجزاء التى لا تتجزى ان كان منقسما كانت الحركة الى نصفه نصف تلك الحركة فتلك الحركة منقسمة هذا خلف وان لم يكن منقسما فهو الجوهر (١) ﴿الفرد الثالث﴾ لو تركب الجسم من أجزاء غير متناهية لامتنع الوصول من أوله الى آخره بالحركة الا بعد الوصول الى نصفه ولا يمتنع الوصول الى نصفه الا بعد الوصول الى ربعه فاذا كانت المفاصل غير متناهية وجب ان لا يصل المتحرك الى آخر المسافة الا فى زمان غير متناه وفساد اللازم فساد الملزوم ولا يقال هذا انما يلزم على من يقول الاجزاء التى لا نهاية لها حاصلة بالفعل ونحن لا نقول به بل الجسم عندنا واحد قابل لانقسامات غير متناهية لانا نقول القول بوحدة ما يقبل القسمة باطل لوجوه أحدها أن وحدته ان كانت نفس الذات أو من لوازمها امتنعت ازالتها الا عند عدم الذات وان كان من العوارض الزائلة فهو محال لان القائم بما يقبل الانقسام قابل للانقسام فالوحدة فى نفسها قابلة للانقسام فان قامت بها وحدة أخرى لزم التسلسل وان لم تقم بها وحدة أخرى كانت تلك الوحدة منقسمة بالفعل فالموصوف بها كذلك فالجسم منقسم بالفعل وثانيها انا اذا جعلنا الماء الواحد مائين فالماآن الحاصلان ان قلنا انهما كانا موجودين قبل ذلك فمن المعلوم بالضرورة ان أحدهما ما كان عين الذات فكان مغايرا له فالجزآن كانا موجودين بالفعل وان قلنا انهما ما كانا موجودين قبل ذلك كان ذلك احداثا لهذين المائين واعداما للماء الاول وهو باطل

تراضى الخصمين ولو قال بدل ذلك باعتراف القائلين به لكان أصوب قوله وان كانت عرضا فمحلها ان كان منقسما لزم انقسامها بانقسام محلها أيضا غير مسلم عند مخالفيه فانهم يقسمون الاعراض الى السارية فى محالها والى غير السارية ويعدون النقطة فى غير السارية ويقولون ان غير السارية لا يجب انقسامها بانقسام محالها وملاقاة الكرة الحقيقية للسطح الحقيقى المستوى يكون عندهم بنقطة هى طرف قطر يمر بمركز الكرة بموضع التماس والا فاذا ماست الكرة سطحا آخر مستويا بالطرف الآخر من ذلك القطر ومرت دائرة عظيمة بقطر التماس انقسمت تلك الدائرة بسبب التماسين الى أربع قسى اثنان متماسان للسطح واثنان غير متماسين ويلزم من ذلك انطباق القوس على السطح المستقيم وذلك محال وكون التماس بنقطة وانقسام محل النقطة لا يوجب كون النقطة منقسمة على ما مر

(١) أقول مخالفه يقول الحركة لا وجود لها الا فى الماضى أو فى المستقبل وأما الحال فهو نهاية الماضى وبداية المستقبل وليس بزمان وما ليس بزمان لا يكون فيه حركة لان كل حركة فى زمان وكذلك سائر الفصول المشتركة للمقادير ان جزء ليست بأجزاء لها اذ لو كانت الفصول المشتركة أجزاء المقادير التى هى فصولها لكانت القسمة الى قسمين قسمة الى ثلاثة أقسام والقسمة الى ثلاثة أقسام قسمة الى خمسة أقسام هذا خلف فاذا الحاضر ليس بحركة وهو ادعى انه هو الحركة وبنى عليه بيانه والمخالف لا يسلم أن الماضى من الحركة كان موجودا الى أن صار حاضرا انما يقول هو الذى كان بعضه بالقياس الى آن قبل الحال مستقبلا وبعضه ماضيا وصار فى الحال كله ماضيا وهكذا فى المستقبل وفى الآن الفاصل بين الماضى والمستقبل لا يمكن أن يتحرك فان الحركة انما تقع فى زمان وليس شئ من الزمان بحاضر لانه غير قار الذات

عن فعل الشئ وعن فعل ضده فقيل هذا يشكل من وجهين الاول ان من استلقى على قفاه ولم يعمل شيأ أصلا فانه يعلم بالضرورة انه لم يفعل البتة شيأ فالقول بأنه فعل شيأ مخالفة للضرورة والثانى ان البارى تعالى كان تاركا لخلق العالم فى الازل فيلزم كونه فاعلا فى الازل لضد العالم واذا كان ضد العالم أزليا امتنع زواله فكان يجب أن لا يوجد العالم فى الازل والاصوب أن يقال العلم بكونه إله العالم قادرا على الفعل والترك علم ضرورى والشك فى هذه التفاصيل يوجب الشك فى تلك الجملة

﴿المسئلة السابعة﴾

قال أهل السنة لا يمتنع تكليف ما لا يطاق وقالت المعتزلة انه لا يجوز حجة المثبتين وجوه أحدها انه تعالى علم من بعض الكفار انه يموت على كفره فاذا كلفه بالايمان فقد كلفه بفعل الايمان مقارنا للعلم بعدم الايمان وهذا تكليف بالجمع بين

بالبديهة وثالثها ان كل جزء يمكن فرضه فى الجسم فهو موصوف بخاصية غير حاصلة فى الجزء الآخر لان مقطع النصف موصوف بالنصفية ولا يتصف بها الامور القسمة وكذا مقطع الثلث والربع واذا كان لكل واحد من المقاطع الممكنة خاصية بالفعل وعندهم ان الاختصاص بالخواص المختلفة يوجب حصول الانقسام بالفعل لزم حصول الانقسامات باسرها بالفعل (١) احتجوا بوجوه أحدها ان كل متحيز يفرض فان الوجه الذى منه يلاقى ما على يمينه غير الذى منه يلاقى ما على يساره فيكون منقسما وثانيها انا اذا ركبنا صفحة فوق آخر لا يتجزى ثم نظرنا اليها رأينا أحد وجهيه دون الثانى والوجه المرئى غير الذى ليس بمرئى فيكون منقسما وثالثها انا لو ركبنا خطا من ستة أجزاء ووضعنا فوق طرفه الايمن جزأ وتحت طرفه الايسر جزأ ثم تحركا الى ان يصل كل واحد منهما الى آخر المسافة فلابد ان يمر كل واحد منهما بالآخر ولا يمكن ذلك الا بعد ان يتحاذيا وموضع التحاذى منتصف الثالث والرابع واذا وقع الجزء على ذلك الموضع فقد ماس لكل واحد من نصفيه نصف كل واحد منهما فلزم التجزئة الجواب ان ما ذكرتموه يدل على تغاير جهات الجزء وذلك لا يوجب القسمة فى الذات فان مركز الدائرة يحاذى جملة أجزاء الدائرة مع ان المركز نقطة غير منقسمة (٢) ﴿مسئلة﴾ زعم ابن سينا ان الجسم مركب من الهيولى والصورة ومعناه ان التحيز صفة حالة فى شئ فالتحيز هو الصورة ومحله الهيولى واحتج عليه بناء على نفى الجوهر الفرد بان الجسم فى نفسه واحد وهو قابل للانفصال والقابل للشئ موجود مع المقبول لا محالة والاتصال لا يبقى مع الانفصال فالقابل للانفصال شئ مغاير للاتصال جوابه لم لا يجوز ان يقال الانفصال هو التعدد والاتصال هو الوحدة فالجسم اذا انفصل بعد اتصاله كان معناه انه صار متعددا بعد ان كان واحدا فالطارى والزائل هو الوحدة والتعدد وهما عرضان والمورد هو الجسم (٣) ﴿مسئلة﴾

---

(١) أقول كما ان المسافة تنقسم الى أجزاء لا الى حد تقف عندها كذلك زمان الحركة والفاصل غير متناهية الا بالعرض كذلك الزمان الذى تقطع فيه تلك المسافة يكون فى العرض قابلا الاجزاء كاجزاء المسافة بعينها فان كانت المسافة ذات مفاصل غير متناهية كان زمان قطعها مثلها واقوله فى ابطال وحدة ما يقبل القسمة ان القائم بما يقبل الانقسام قابل للانقسام باطل لما مر وقيام الوحدة بالوحدة ممكن فى العقل وفى الوجه الثانى ادعاء الضرورة بان أحد الاثنين الموجودين قبل القسمة ليس هو غير الثانى مشتمل على دعوى نفى القسمة مع فرضها ولذلك لزم المحال ولا يلزم من كونهما غير موجودين قبل القسمة عدم شئ بعد القسمة غير الاتصال وحدوث شئ غير الاتصال وذلك محسوس فضلا عن أن يكون باطلا بالبديهة وفى الوجه الثالث ان الاجزاء المفروضة تستتبع الخواص ليس بشئ لان تغاير الخواص اللازمة من الفرض لا يقتضى الانقسام الموجود بالفعل مع عدم الفرض

(٢) أقول انما حكم فيما مضى بنفى السطوح والنقطة وأجاب ههنا بما هو مبنى على ثبوتها وعلى تغاير الجهات ولقائل أن يقول الجهات المتغايرة ان كانت عدمية فلا تمايز بينها على قولك وان كانت وجودية وكانت جواهر عاد الكلام فيها كما كان فى الاول وان كانت اعراضا وكانت حالة فى غير تلك الجواهر لم تكن مقتضية لتغاير التماس فيها وان كانت حالة فيها اوجب تغايرها انقسام الجواهر لتميزها وكون المركز محاذيا لجملة أجزاء الدائرة لا يفيده فى هذا الموضع لكون ما يتعلق به تلك المحاذيات المتكثرة واحدا وكون ما يتعلق به التماسات غير واحد فان مماس ما على يمينه من جهة لا تقع على موضع مماس ما على يساره من جهة أخرى ولذلك لزم التغاير ههنا ولم يلزم فى المركز

(٣) أقول القول بان الجسم مركب من الهيولى والصورة ليس مما انفرد به ابن سينا ولا مما اختص به بل قال به جميع الفلاسفة والتحيز لا يقول به الا بعض المتكلمين وموضعه الماهية بشرط الوجود وليس

الضدين الثانى انه كلف أبا لهب بالايمان ومن الايمان تصديق الله تعالى فى كل ما أخبر عنه ومما أخبر عنه انه لا يؤمن أبدا فيلزم انه تعالى كلفه بأن يؤمن بانه لا يؤمن وهو جمع بين النقيضين الثالث انا بينا أن القدرة على الكفر والداعية اليه من خلق الله تعالى ومجموعهما يوجب الكفر فاذا كلفه بالايمان فقد كلفه بما لا يطاق

﴿المسئلة الثامنة﴾

نحن نعلم بالضرورة ان لنا محبوبا وان لنا مبغوضا ثم انه لا يجب أن يكون كل محبوب انما كان محبوبا لافضائه الى شئ آخر وان يكون كل مبغوض انما كان مبغوضا لافضائه الى شئ آخر والا لزم اما الدور واما التسلسل وهما باطلان فوجب القطع بوجود ما يكون محبوبا لذاته لا لغيره بوجود ما يكون مبغوضا لذاته لا لغيره ثم انا تأملنا علمنا أن المحبوب لذاته هو اللذة والسرور ودفع الالم والغم واما ما يغاير هذه الاشياء فانه يكون محبوبا لافضائه الى أحد هذه الاشياء واما المبغوض

زعم ضرار والنجاران ماهيـة الجسم مركبة من لون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة وهو باطـل لان المتحيزات متساوية فى ماهيـة التحيز ومتباينة بالوانها وروائحها وطعومها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالتحيز ماهية مغايرة لهذه الصفات (١)

النظر الثانى فى العوارض ﴿مسـئلة﴾ اختلف أهل العالم فى حدوث الاجسام والوجوه الممكنة فيه لا تزيد على أربعة فانه اما ان يكون محدث الذات والصفات أو قديم الذات والصفات أو قديم الذات محدث الصـفات أو بالعكس أما الاول فهو قول الجمهور من المسلمين والنصارى واليهود والمجوس وأما الثانى فهو قول ارسطاطاليس وثاوفرسطس وثامسطيوس وبرقلس ومن المتأخرين أبى نصر الفارابى وأبى على ابن سينا وعندهم ان السموات قديمة بذواتها وصفاتها المعينة الا الحركات والاوضاع فان كل واحد منها حادث ومسـبوق بآخر لا الى أول وأما العناصر والهيولى فهى قديمة بشخصها والجسمية قديمة بنوعها وسائر الصور قديمة بجنسـها أى كانت قبل كل صـورة صورة أخرى لا الى بداية وأما الثالث فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطاطاليس بالزمان كثاليس وانـكساغورس وسقراط وقول جميع الثنوية كالمانوية والديصانية والمرقونية والماهانية ثم هؤلاء فريقان الفرقة الاولى الذين زعموا ان تلك المادة جسم ثم زعم ثاليس انه الماء لانه قابل لكل الصور وزعم انه اذا انجمد صار أرضا واذا لطف صار هواء ومن صـفوة الهواء تـكونت النار ومن الدخان تـكونت السموات ويقال انه أخذه من التوراة لانه جاء فى السفر الاول منها ان الله تعالى خلق جوهرا فنظر اليه بنظر الهيبة فذابت أجزاؤه فصارت ماء ثم ارتفع منه بخار كالدخان فخلق منه السموات فظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الارض ثم أرساها بالجبال وزعم انـكسمانيس انه الهواء وكون النار من لطافته والماء والارض من كثافته وزعم ابرقليطس انه النار وكون الاشياء عنها بالتـكاثف وآخرون قالوا انه الارض وكون الاشياء عنه بالتلطيف وآخرون انه البخار وكون الهـواء والنار عنه بالتلطيف والماء والارض بالتـكثيف وعن انـكساغورس انه الخليط الذى لا نهاية له وهو أجسام غـير متناهيـة وفيه من كل نوع أجزاء صغيرة متلاقية أجزاء على طبيعة الخبز وأجزاء على طبيعة اللحم فاذا اجتمع من تلك الاجزاء شئ كثير صار بحيث يحس ويرى فظن انه حدث وهذا القائل بنى على هذا المذهب انكار المزاج والاستحالة وقال بالكمون والظهور وزعم بعض هؤلاء ان ذلك الخليط كان ساكنا فى الازل ثم ان الله تعالى حركه فـكون منه هذا العالم فزعم ديمقراطيس ان أصل العالم أجزاء صغيرة كرية الشـكل قابلة للقسمة الوهمية دون القسمة الانفكاكية متحركة لذاتها حركات دائمة ثم اتفق فى تلك الاجزاء ان تصادفت على وجه خاص فحصل من تصادفها على ذلك الوجه هذا العالم على هذا الشـكل فحدثت السموات والعناصر ثم حـدث من الحركات السماوية امتزاجات

له الى الصورة نسبة ولو كان الاتصال والانفصال هما الوحدة والتعدد لـكان القابل لهما ليس بمتصـل ولا بمنفصل ولا بواحـد ولا بمتعدد وكل ما هو جسم فاما متصل أو منفصل واما واحد أو متعـدد فاذا لا شئ مما هو قابل لهما بجسم فقد سموا القابل بالهيولى والاتصال والوحـدة هو الصورة هذا على تقدير نفى الجوهر الفرد واما على تقدير ثبوته فالقابل هو الجوهر ويعرض له التأليف فيصير جسما

(١) أقول هـذا مذهب غير معقول ان كان المراد بهذه الاجزاء التى يتركب منها الجسم اعراضا واما ان كان المراد انها جواهر مختلفة يلتئم منها الجسم فيساوى الاجسام فى التحيز وتباينها فى هـذه الاجزاء لا يدل على انها ليست باجزاء للجسم لان التحيز صفة للجسم وقد قال المصنف فى مسـئلة تماثل الاجسام ان الحصول فى الحيز حكم من أحكام الجسم والاشـياء المختلفة يجوز اشتراكها فى حكم فاذا الاشـتراك والتباين فى الاجزاء لا يدل على امتناع كون الجسم مؤلفا من تلك الاجزاء

لذاته فهو الالم والغم ودفع اللذة والسرور وأما ما يغاير هـذه الاشياء فانه يكون مبغوضا لغيره اذا عرفت هـذه المقدمة فاعلم أن مذهبنا ان الحسن والقبح ثابتان فى الشاهد بمقتضى العـقل وأما فى حق الله تعالى فهو غير ثابت البتة اما بيان انه ثابت بمقتضى العـقل فى الشاهد فيدل عليه وجوه أحدها أن اللذة والسرور وما يفضى اليهما أو الى أحدهما محكوم عليـه بالحسن من هـذه الجهـة بمقتضى بديهـة العـقل وان الالم والغم وما يفضى اليهما أو الى أحدهما محكوم عليه بالقبح ووجوب الدفع من هذه الجهة بمقتضى الفطرة الا اذا صارت هذه الجهة معارضة بغيرها فحينئذ يزول هذا الحـكم مثلا ان الفسق وان كان يفيـد نوعا من اللذة الا ان العقل يمنع عنه وانما يمنع منـه لاعتقاده انه يستعقب الما وغما زائدا وهذا يفيد أن جهة الحسن

هذه العناصر ومنها هذه المركبات وزعمت الثنوية أن أصل العالم هو النور والظلمة (١) الفرقة الثانية الذين قالوا أصل العالم ليس بجسم وهم فريقان الفرقة الاولى الحرمانية وهم الذين أثبتوا القدماء الخمسة البارى تعالى والنفس والهيولى والدهر والخلاء فقالوا البارى تعالى تام العلم والحكمة لا يعرض له سهو ولا غفلة ويفيض عنه العقل كفيض النور عن القرص وهو تعالى يعرف الاشياء معرفة تامة وأما النفس فانه يفيض عنها الحياة فيض النور عن القرص لكنها جاهلة لا تعلم الاشياء ما لم تمارسها وكان البارى تعالى عالما بأن النفس تميل الى التعلق بالهيولى وتعشقها وتطلب اللذة الحسية وتكره مفارقة الاجسام وتنسى نفسها فلما كان من شؤون البارى تعالى الحكمة التامة عمد الى الهيولى بعد تعلق النفس بها فركبها ضروبا من التراكيب مثل السموات والعناصر وركب أجسام الحيوانات على الوجه الاكمل والذى بقى فيها من الفساد فذلك لانه لا يمكن ازالته ثم انه تعالى أفاض على النفس عقلا وادراكا وصار ذلك سببا لتذكرها عالمها وسببا لعلمها بأنها ما دامت فى عالم الهيولى لا تنفك عن الآلام واذا عرفت النفس ذلك وعرفت أن لها فى عالمها اللذات الخالية عن الآلام اشتاقت الى ذلك العالم وعرجت عليه بعد المفارقة وبقيت هناك الى أبد الآباد فى نهاية البهجة والسعادة قالوا وبهذا الطريق زالت الشبهات الدائرة بين القائلين بالقدم والحدوث فان أصحاب القدم قالوا لو كان

---

(١) أقول صاحب الملل والنحل نقل عن ثاليس الملطى أنه قال المبدأ الاول ابدع العنصر الذى فيه صور الموجودات والمعدومات كلها فانبعث من كل صورة موجود فى العالم على المثال الذى فى العنصر الاول فمحل الصور ومنبع الموجودات هو ذات العنصر وما من موجود فى العالم العقلى والعالم الحسى الا وفى ذات العنصر صورة ومثال منه قال ويتصور العامة ان الصور والمعلومات فى ذات المبدأ الاول لا بل هى فى مبدعه وهو تعالى بوحدانيته أن يوصف بما يوصف به مبدعه ثم قال ومن العجب أنه قال عنه أن المبدع الاول هو الماء منه أبدع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما وذكر أن من جموده تكوين الارض ومن انحلاله تكون الهواء ومن صفوة الهواء تكونت النار ومن الدخان والابخرة تكونت السماء فدارت حول المركز دوران المسبب على سببه بالشوق الحاصل وفى الاخير قال وفى التوراة فى السفر الاول جوهر خلقه الله ثم نظر اليه الى آخره ثم قال وكان ثاليس الملطى انما تلقى مذهبه من هذه المشكاة النبوية قال والماء على القول الثانى شديد الشبه بالماء الذى عليه العرش وكان عرشه على الماء وأما انكسيماس الملطى نقل عن مذهبه فى التوحيد وخلق الاشياء ثم قال فى الآخر ونقل عنه أيضا أن أوائل الاوائل من المبدعات هو الهواء وذكر ما ذكره المصنف وفى الاخير قال وهو أيضا من مشكاة النبوة قال وحكى فلوطرخس ان ابرقليطس زعم أن الاشياء انما انتظمت بالبخت وجوهر البخت هو نطق عقلى منه فى الجوهر الكلى وأما انكساغورس فقد نقل عنه أن مبدأ الموجودات متشابهة الاجزاء وهى أجزاء لطيفة لا يدركها الحس ولا ينالها العقل وهو أول من قال بالكمون والظهور ولم ينقل القول بالخليط عنه وان ارشلاس بعده أيضا قال بالكمون والظهور ومع قوله بالعناصر الاربعة فهذا ما أورده صاحب الملل والنحل ويدل على ان فى بعض هذه النقول شكا واسناده الى التوراة فيه نظر وقال المصنف فى بعض مصنفاته ان ديمقراطيس قال ان البسائط التى يتألف منها الاجسام كرية الشكل والشيخ ذكر فى الشفاء فى الفن الثالث من الطبيعيات انهم قالوا انها غير مختلفة الا بالشكل وان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها الافعال مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال المجسمات الخمسة المذكورة فى مجسمات اقليدس من اشكال الفلك والعناصر وبالجملة نقل عنهم اختلافات لا فائدة فى ذكرها

والقبح والترغيب والترهيب ليس الا ما ذكرناه الثانى وهو ان القائلين بالتحسين والتقبيح بحسب الشرع فسروا القبح بأنه الذى يلزم من فعله حصول العقاب فيقال لهم هل تعلمون ان العقل يقتضى وجوب الاحتراز عن العقاب أو تقولون ان هذا الوجوب لا يثبت الا بالشرع فان قلتم بالاول فقد سلمتم ان الحسن والقبح فى الشاهد ثابت بمقتضى العقل وان قلتم بالثانى فحينئذ لا يجب عليه الاحتراز عن ذلك العقاب الا بايجاب آخر وهذا الايجاب معناه أيضا ترتيب العقاب وذلك يوجب التسلسل فى ترتيب هذه العقابات وهو باطل فثبت ان العقل يقضى بالحسن والقبح فى الشاهد

﴿المسألة التاسعة﴾

فى بيان ان العقل لا مجال له فى ان يحكم فى أفعال الله تعالى بالتحسين والتقبيح

اعلم أنه لما ثبت أنه لا معنى للتحسين والتقبيح الا جلب المنافع ودفع المضار فهذا

العالم محدثا فلم أحدثه تعالى فى هذا الوقت المعين وما أحدثه قبل ذلك لابعده وان كان خالق العالم حكيما فلم ملأ الدنيا من الآفات وأصحاب الحدوث قالوا لو كان العالم قديما لكان غنيا عن الفاعل وهذا باطل قطعا المازرى أن آثار الحكمة ظاهرة فى العالم وتحير الفريقان فى ذلك وأما على هذا الطريق فالاشكالات زائلة لانا لما اعترفنا بالصانع الحكيم لاجرم قلنا بحدوث العالم فاذا قيل ولم أحدث العالم فى هذا الوقت قلنا لان النفس لما تعلقت بالهيولى فى ذلك الوقت وعلم البارى تعالى ان ذلك التعلق سبب الفساد الا أنه بعد وقوع المحذور صرفه الى الوجه الاكمل بحسب الامكان وأما الشرور الباقية فانما بقيت لانه لا يمكن تجريد هذا التركيب عنها بقى ههنا سؤالان أحدهما أن يقال لم تعلقت النفس بالهيولى بعد ان كانت غير متعلقة بها فان حدث ذلك التعلق لا عن سبب فجوز حدوث العالم بكليته لا عن سبب والثانى أن يقال فهلا منع البارى تعالى النفس من التعلق بالهيولى أجابوا عن الاول بأن هذا السؤال غير مقبول فى المتكلمين لانهم يقولون القادر المختار قد يرجح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح فهلا جوزوا ذلك فى النفس وغير مقبول أيضا من الفلاسفة لانهم جوزوا فى السابق أن يكون علة للاحق فهلا جوزوا أن يقال النفس قديمة ولها تصورات متجددة غير متناهية ولم يزل كل سابق علة للاحق حتى انتهت الى ذلك التصور الموجب لذلك التعلق وأجابوا عن السؤال الثانى بأن البارى تعالى علم بأن الاصلح للنفس أن تتصور عالمها بمضادة هذا التعلق حتى انها بنفسها تمتنع من تلك المخالطة وأيضا فالنفس بمخالطتها الهيولى تكتسب من الفضائل العقلية مالم يكن موجودا لها فلهذين الفرضين لم يمنع البارى النفس من التعلق بالهيولى (١) الفرقة الثانية هم أصحاب فيثاغورث وهم الذين قالوا المبادى هى الاعداد المتولدة فى الوحدات قالوا لان قوام المركبات بالبسائط وهى امور كل واحد منها فى نفسه واحد ثم تلك الامور اما أن تكون لها ماهيات وراء كونها وحدات أولا تكون فان كان الاول كانت مركبة لان هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة وكلامنا ليس فى المركبات بل فى مباديها وان كان الثانى كانت مجرد وحدات وهى لابد وأن تكون مستقلة بأنفسها والا لكانت مفتقرة الى الغير فيكون ذلك الغير أقدم منها وكلامنا فى المبادى المطلقة هذا خلف فاذا الوحدات امور قائمة بأنفسها فان عرض الوضع للوحدة صارت نقطة فان اجتمعت نقطتان حصل الخط فان اجتمع الخطان حصل السطح فان اجتمع السطحان حصل الجسم فظهر أن مبدأ الاجسام الوحدات (٢) وأما القسم الرابع وهو أن يقال العالم قديم الصفات محدث الذات فذلك مما لا يقوله عاقل وأما جالينوس فقد كان متوقفا فى الكل لنا أن الاجسام لو كانت أزلية لكانت فى الازل اما متحركة أو ساكنة

---

(١) أقول قدماء الحرنانيين يقولون بالقدماء الخمسة وقال صاحب الملل والنحل ان المنقول عن عاذيمون الذى يقال أنه شيث بن آدم أنه قال القدماء الاول خمسة البارى تعالى والنفس والهيولى والزمان والخلاء وبعدها وجود المركبات وبعض هذه الاسئلة والاجوبة كأنها كلام هؤلاء المتأخرين وانما أورد هذا المذهب فى القسم الثانى أعنى قول الذين قالوا أصل الاجسام ليس بجسم لقولهم الهيولى قديمة وذكر فيه قولهم بأعم من ذلك وهو ان أصل العالم ليس بجسم وهو هذه القدماء الخمسة

(٢) أقول نقل عنه ان الوحدة تنقسم الى وحدة بالذات غير مستفادة بالغير وهى التى لا يقابلها كثرة وهو المبدأ الاول والى وحدة مستفادة من الغير وهى مبدأ الكثرة وقيمت داخلة فيها بل يقابلها الكثرة ثم تتألف منها الاعداد وهى مبادى الموجودات وانما اختلفت الموجودات فى طبائعها لاختلاف الاعداد بخواصها وفى شرح ماذكره طول ليس فائدة فيه زائدة

انما يعقل ثبوته فى حق من يصح عليه النفع والضرر فلما كان الاله متعاليا عن ذلك امتنع ثبوت التحسين والتقبيح فى حقه فان أراد المخالف بالتحسين والتقبيح شيأ سوى جلب المنافع ودفع المضار وجب عليه بيانه حتى يمكننا أن ننظر انه هل يمكن اثباته فى حق الله تعالى أم لا فهذا هو الحرف الكاشف عن حقيقة هذه المسئلة ثم نقول الذى يدل على انه لا يمكن اثبات الحسن والقبح فى حق الله تعالى وجوه أحدها أن الفعل الصادر عن الله تعالى اما أن يكون وجوده وعدمه بالنسبة اليه على السوية أولا يكون فان كان الاول فقد بطل الحسن والقبح وان كان الثانى لزم كونه ناقصا بذاته مستكملا بذلك الفعل وذلك فى حق الله تعالى محال فان قالوا ان وجود ذلك الفعل وعدمه بالنسبة اليه على التساوى الا انه تعالى يفعله لايصال النفع الى العبد فنقول أيضا ايصال النفع الى

والقسمان باطلان فالقول بأزليتها باطل بيان الحصر ان الجسم ان كان مستقرا في مكان واحدا أكثر من زمان واحد فهو الساكن وان لم يستقر كذلك كان متحركا وانما قلنا انه لا يجوز أن يكون متحركا لوجهين الاول ان ماهية الحركة حصول أمر بعد فناء غيره فماهيتها تقتضي المسبوقية بالغير والازلية ماهيتها تقتضي اللامسبوقية بالغير والجمع بينهما متناقض الثاني وهو أن كل واحد من الحركات محدث فهو مفتقر الى موجد وكل ما كان كل واحد منه مفتقرا الى الموجد فلكل الحركات موجد مختار فكل ما كان فعلا لفاعل مختار فلا بد له من أول فلكل الحركات أول وهو المطلوب وانما قلنا انه لا يجوز أن تكون ساكنة لوجهين الاول أنها لو كانت ساكنة لكان اما أن يصح عليها الحركة أو لا يصح والاول محال لان صحة الحركة عليها متوقف على صحة وجود الحركة في نفسها وقد دللنا ان وجود الحركة الازلية محال فثبت أن لا تصح الحركة عليها فذلك الامتناع ان كان لازما للماهية وجب أن لا يزول البتة فوجب أن لا تصح الحركة على الاجسام فيما لا يزال هذا خلف وان لم يكن من لوازم الماهية أمكن زوالها ويكون الحركة عليه جائزة وقد أبطلناه الثاني أن السكون أمر ثبوتي على ما دللنا عليه فنقول لو كان ذلك السكون قديما لامتنع زواله لكنه يزول فليس بقديم بيان الملازمة أن القديم ان كان واجبا لذاته امتنع عدمه وان لم يكن واجبا لذاته افتقر الى مؤثر فلا بد من الانتهاء الى الواجب لذاته قطعا للتسلسل على ما سيأتي فذلك الواجب اما أن يكون مختارا أو موجبا لا جائز أن يكون مختارا لان فعل المختار محدث لاستحالة ايجاد الموجود والقديم ليس بمحدث فتعين أن يكون موجبا فان لم يتوقف تأثيره فيه على شرط لزم من وجوب ذلك المؤثر وجوب الاثر وان توقف على شرط فذلك الشرط ان كان ممكنا عاد التقسيم في الحاجة وان كان واجبا لزم في وجوب العلة والشرط امتناع زوال ذلك القديم واما أنه يمكن عدم السكون فهو مشاهد في الفلكيات والعنصريات ولا جسم الا هذين عند الخصم ومن اراد تعميم الدلالة فلا بد له من بيان تماثل الاجسام ولما ثبت فساد كون الجسم متحركا أو ساكنا في الازل صار الجسم مستحيلا أن يكون أزليا فيل الدعوى متناقضة لوجهين الاول ان امكان وجود العالم ليس للاول والا فقد كان قبل ذلك محالا لذاته ثم انقلب ممكنا لكن ذلك باطل لان الامكان للممكن ضروري فيكون العالم مثل ذلك الوقت ممتنع الاتصاف بالوجود لذاته بالامكان ثم صار واجب الاتصاف به لذاته واذا جوزتم ذلك فجوزوا انه كان ممتنع الاتصاف بالوجود لذاته ثم صار واجب الاتصاف به لذاته ويلزمكم نفي الصانع وهذا محال ولانه لو جاز أن ينقلب الممتنع لذاته ممكنا لذاته جاز ذلك في شريك الاله والجمع بين الضدين وهو يرفع الامان عن القضايا العقلية واذا ثبت أنه لا أول لامكان وجود العالم كان القول بانه ممتنع الوجود في الازل منافيا له فكان باطلا وثانيها انكم اما ان تفسروا المحدث بانه الذي يكون مسبوقا بعدم نفسه أو بانه الذي يكون بوجود الله تعالى أو بتفسير ثالث فان كان الاول فاما أن تريدوا به ان العدم سابق عليه بالعلية أو بالشرف أو بالمكان والكل باطل بالاتفاق أو تريدوا بأن العدم سابق عليه بالطبع لان الممكن المستحق العدم من ذاته والوجود من غيره وما بالذات أسبق ما بالغير أو تريدوا به السبق بالزمان فهذا يوجب قدم الزمان لانه اذا لم يكن لمفهوم ذلك السبق أول وكان ذلك المفهوم مقتضى تحقق الزمان لزم أن لا يكون للزمان أول ثم يلزم من قدم الزمان قدم الحركة والجسم على ما هو معلوم فالقول على هذا الوجه يوجب قدم الزمان واما ان فسرتم الحدوث بكونه مسبوقا بوجود الله تعالى فان أردتم السبق بالعلية أو بالطبع أو بالشرف فالكل مسلم والسبق بالمكان باطل بالاتفاق واما بالزمان فانه يوجب قدم الزمان على ما تقدم وان أردتم بالحدوث معنى ثالثا فاذكروه لنتكلم عليه نزلنا عن هذا المقام لكن لا نسلم أن الجسم لو كان قديما لكان اما أن يكون متحركا أو ساكنا كما بيانه

العبد وعدم ارادة الله له ان استويا فقد بطل الحسن والقبح وان لم يستويا فقد عاد ما ذكرنا انه ناقص لذاته متكمل لغيره وهو محال الحجة الثانية ان العالم محدث فكان حدوثه مختصا بوقت معين لا محالة فان كان ذلك الوقت مساويا لسائر الاوقات من جميع الوجوه فقد بطل توقيف فعل الله تعالى على الحسن والقبح وان اختص ذلك الوقت بخاصية لاجلها وقع الاحداث فيه لا في غيره فان كانت تلك الخاصية انما حصلت فيه بتخصيص الله تعالى ذلك الوقت بها عاد البحث الاول وان كان اختصاص ذلك الوقت بتلك الخاصية لذاته ولعينه فحينئذ يجوز كون الوقت المعين سببا للحدوث حادث مخصوص واذا جاز ذلك فقد بطل الاستدلال بحدوث الحوادث على الصانع لاحتمال أن يكون المؤثر فيها هو الاوقات الحجة الثالثة انه تعالى علم من الكفار والفساق انهم يكفرون ويفسقون

ان الحركة عبارة عن الانتقال من مكان الى مكان والسكون هو الاستقرار فى المكان الواحد وهذان
القسمان فرع الحصول فى المكان وعندنا العالم ليس فى مكان فيستحيل وصفه بكونه متحركا ولا بكونه
ساكنا تحقيقه انه لو كان للعالم مكان لكان مكانه اما أن يكون معدوما أو موجودا والاول محال لان
حصول الموجود فى المعدوم محال وان كان موجودا فاما ان يكون مشارا اليه بالحس أو لا يكون فان كان
مشارا اليه كان اما متحيزا أو حالا فيه ولو كان متحيزا أو حالا فيه لكان مكان الجسم جسما وكل جسم تصح
عليه الحركة فاذا تصح الحركة على مكان المتحرك فلذلك المكان مكان آخر فيفضى الى وجود أجسام لا نهاية
لها وهو محال وبتقدير تسليمه فالمقصود حاصل لانها كلها أجسام وهى قابلة للحركة وكل ما يتحرك فانما
يتحرك من مكان الى مكان فاذا لكل الاجسام مكان وذلك المكان لا يكون جسما لان الخارج عن كل
الاجسام لا يكون جسما وان لم يكن مشارا اليه استحال ان يكون مكانا للجسم لان مكان الجسم هو الذى يصح
ان يتحرك منه واليه وذلك لا محالة مشارا اليه سلمنا الحصر لكن لم لا يجوز ان يقال انها كانت متحركة
قوله الحركة تقتضى المسبوقية بالغير والاولية تنافيها قلنا الاولية تنافى وجود حركة معينة لكن لم قلت
انها تنافى وجود حركة قبل حركة الثانى فى أول أما الوجه الثانى وهو ان المجموع فعل فاعل مختار وله
أول قلت لا نسلم انه فعل فاعل مختار بيانه ان الموجب قد يتخلف عنه الاثر اما لفوات شرط أو لحصول مانع
فلم لا يجوز ان يقال المؤثر فى وجود هذه الحوادث موجب بالذات الا ان كل حادث متقدم فتقدمه شرط
لان يصدر عن العلة الموجبة حادث آخر بعده بواسطة سلمنا انه فعل المختار لكن لا نسلم ان فعل المختار
محدث وذلك لان وجود الحادث وصحة تأثير المؤثر فيه ممكن أبدا والا فقد كان ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا
وذلك محال واذا كان كل واحد منهما ممكنا أولا كان تأثير القادر فى وجود الاثر جائزا أزلا سلمنا ان
الاجسام ما كانت متحركة فلم لا يجوز كونها ساكنة قوله امتناع الحركة اما ان يكون لازما للماهية أو
لا يكون قلنا الامتناع عدمى فلا يعلل سلمنا كونه معللا لكنه لازم وارد عليكم أيضا فان العالم ممتنع ان
يكون أزليا فهذا الامتناع ان كان لازما للماهية وجب ان يبقى ممتنعا أبدا وان لم يكن لازما كان هذا
اعترافا بجواز كون العالم أزليا وذلك يبطل قولكم أما الوجه الثانى فنقول لا نسلم كون السكون وصفا
ثبوتيا سلمناه لكن لا نسلم افتقاره الى المؤثر لان علة الحاجة عندكم الحدوث فلا يمكنكم بيان افتقار هذا
السكون الى المؤثر الا اذا بينتم حدوثه وأنتم فرعتم حدوثه على هذه المقدمة فيصير دورا سلمناه لكن لا نسلم
ان القديم لا ينعدم فان الله تعالى قادر من الازل الى الابد على ايجاد العالم فبعد ان أوجده ما بقيت تلك
القادرية لان ايجاد الموجود محال فقد عدم ذلك التعلق القديم لا يقال انه سبحانه وتعالى قادر على
ايجاده بواسطة ان يعدمه ثم يعيده مرة أخرى لانا نقول كلامنا فى اثبات ذلك التعلق المخصوص أعنى
تعلق قدرته بايجاد العالم ابتداء وهذا الذى ذكرتموه تعلق آخر وأيضا ينتقض بان الله تعالى كان عالما فى
الازل بأن العالم معدوم فاذا أوجده فقد زال ذلك العلم القديم والجواب عن الاول انه لا بداية لامكان
حدوث العالم لكن لا يلزم منه صحة كون العالم أزليا كما انا اذا أخذنا هذا الحادث بشرط كونه مسبوقا
بالعدم سبقا زمانيا فانه لا أول لصحة وجوده مع هذا الشرط ولا فسينتهى فى فرض التقدم الى حيث لو
وجد قبله بلحظة صار أزليا وذلك محال ثم على فرض انه لا بداية لهذه الصحة لم يلزم صحة كونه أزليا لما ان
الازلية وسبق العدم بالزمان لا يجتمعان فكذلك وعن الثانى ان تقدم عدم العالم على وجوده وتقدم وجود
الله تعالى على وجود العالم عندنا كتقدم بعض أجزاء الزمان على البعض عندكم وكما ان ذلك التقدم ليس
بالزمان والا لزم التسلسل فكذا هذا وعن الثالث انا اذا فرضنا جوهرين متحيزين متماسين فنعنى
بالسكون بقاءهما على هذا الوجه وبالحركة ان لا تبقى تلك المماسة بل يصير مماسا لشىء آخر وعلى هذا

فكان صدور الايمان
والطاعة منهم محالا ثم انه
أمرهم بالايمان والطاعة
وهذا الامر لا يفيدهم الا
استحقاق العقاب فثبت
أن توقيف أفعال الله
تعالى وأحكامه على الحسن
والقبح باطل

﴿المسئلة العاشرة﴾

فى أن الله تعالى مريد
لجميع الكائنات ويدل
عليه وجوه أحدها انا
بينا ان كل فعل يصدر عن
العبد فالمؤثر فيه مجموع
القدرة والداعى على سبيل
الايجاب وخالق تلك
القدرة والداعية هو الله
تعالى وموجد السبب
الموجب مريد للمسبب
فوجب كونه تعالى مريدا
للكل الثانى لو حصل
مراد العبد ولم يحصل مراد
الله تعالى لكان الله تعالى
مغلوبا والعبد غالبا وهو
محال فان قالوا انه تعالى
قادر على أن يخلق الايمان
فيه بالالجاء فنقول هذا
ضعيف لانه تعالى انما
أراد منه الايمان الاختيارى
وانه قادر على تحصيل
الايمان على سبيل الالجاء

التقسيم

التفسير لاحاجة الى بيان ماهية المكان لا يقال لم لا يجوز أن يقال العالم كان في الازل جسما واحدا والحركة والسكون بالتفسير الذي ذكرتموه لا يفرض الا عند حصول الجزئين لانا نقول بينا أن الواحد يستحيل أن ينقسم فلما صار العالم منقسما الآن علمنا أنه لم يكن واحدا قوله الازلي نوع الحركة لا شخصها قلنا هذا باطل لان الحركة ماهيتها بحسب نوعها مركبة من أمر ينقضي ومن أمر حصل فاذا ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير وماهية الازلية منافية لهذا المعنى فالجمع بينهما محال قوله لم لا يجوز أن يكون المؤثر في الحادث موجبا لا مختارا او يكون كل سابق شرطا لحصول اللاحق عن ذلك الموجب قلنا سنقيم الدلالة على فساده في باب اثبات القادر به ان شاء الله تعالى قوله لم لا يجوز أن يكون القديم فعلا لفاعل مختار قلنا قد تقدم ابطاله قوله لم لا يجوز أن يكون ما كنا قلنا انما تقدم قوله على الوجه الاول الامتناع عدم فلا يعلل قلنا ماهية الجسم أو مباينته لجسم آخر وصف وجودي لانه يقتضي اللاعمامية التي هي وصف عدمي قوله يلزم هذا في صحة العالم قلنا العالم معدوم محض فلا يصح الحكم عليه بالصفة الثبوتية اما ههنا المكون ثبوتي فيصح التقسيم الذي ذكرناه قوله علة الحاجة الحدوث قلنا بل الامكان وهو تقدم بيانه قوله تعلق قادرية الله تعالى بايجاد العالم وتعلق علمه بأن العالم سيوجد قديم وقد عدم بعد وجود العالم قلنا الموجود هو القدرة والعلم وهما باقيان أزلا وأبدا (١) وأما الفلاسفة فقد قالوا كل محدث فلابد له من علل أربعة الفاعل والمادة والصورة والغاية قالوا ونحن نبين في

وهذا غير ذلك ولزم ان قال انه تعالى عاجز مغلوب على تحصيل مراده وان العبد غالب قاهر وهو محال الثالث انه تعالى علم من الكفار انهم يموتون على الكفر وعلم ان ذلك العلم مانع لهم من الايمان وعلم ان قيام المانع يمنع الفعل فعلمه بكونه في نفسه ممتنعا يمنعه عن ارادته فثبت انه تعالى لا يريد الايمان من الكافر احتجوا بانه تعالى أمر الكفار بالايمان والامر يوافق الارادة وايضا فعل المراد طاعة فلو اراد الله تعالى الكفر من الكافر لكان الكافر مطيعا بكفره ولان ارادة السفه توجب السفاهة والجواب عن الاول انكم تقولون الارادة على وفق الامر لا على وفق العلم ونحن نقول الارادة على وفق العلم لا على وفق الامر وقولنا أولى لان العلم لا يبقى علما اذا لم يوجد معلومه والامر لا يلزم والعند عدم الاتيان بالمأمور به فثبت أن قولنا أولى وعن الثاني

(١) أقول هذه الحجة مما أوردها صاحب الكتاب وذكرها في تصانيفه والحجة التي اعتمد عليها جمهور المتكلمين هي التي تشتمل على أربع دعاوى وهي ان كل جسم لا يخلو من الحوادث وكل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث والدعاوى الاربع هي اثبات الحوادث وامتناع خلو الجسم منها ووجوب سبق العدم على مجموعها او وجوب سبق العدم على ما يمتنع أن ينفك عما يجب أن يسبق عليه العدم وكان من الواجب على مصنف الكتاب أن يبين ماهية الاول حتى يتقرر معنى قوله لو كان الجسم ازليا لكان في الازل اما كذا واما كذا وقد فسر بعض المتكلمين الازلي بنفي الاولية وفسره بعضهم باستمرار وجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ولا شك أن كل واحدة من الحركات لا تكون أزلية على أي تفسير فسر به الازل كما ذكره في ابطال القسم الاول انما الكلام في مجموع الحركات التي لا أول لها كما عبر عنه صاحب الكتاب في الاعتراض على هذه الحجة بقوله لم قلت ان الازلية تنافي وجود حركة قبل حركة لا الى أول وجوابه عن ذلك بأن ماهية الحركة بحسب نوعها مركبة من أمر ينقضي ومن أمر حصل فاذا ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير وماهية الازلية منافية لهذا المعنى ليس بمفيد لان النوع باق مع الامور المنقضية والامور الحاصلة بعده ولم يورد حجة على أن ذلك النوع مسبوق بالعدم وماهية الحركة يمكن أن توصف بالدوام لا أشخاصها وذلك لا ينافي الازلية ويلزمه شئ آخر وذلك انه فسر الحركة بالحصول في حيز بعد الحصول في حيز آخر وليس هي نفس الحصول وحده بل يجب أن يقترن بها معنى بعدية الحصول السابق وهي أمر اضافي والاضافات عنده غير ثبوتية وقد أطلق القول بوجود الحركة فلزم أن يكون أحد جزئي ماهيتها معدوما وما لا يكون القول بوجودها على الاطلاق صحيحا قوله في الوجه الثاني من بيان امتناع كون الحركة أزلية ان كل الحركات محتاج الى موجد مختار فقير بين بنفسه ولم يورد عليه دليلا وقد يلوح من كلامه عند الاعتراض عليه انه انما قيد بالموجد المختار لتخلف الحركة عنه وامتناع تخلف المعلول عن العلة الموجبة لكن لو سلم هذا الحكم في كل واحد من الحركات اما المجموع والنوع فلم يثبت كونهما متخلفين عن مؤثرهما حتى يسوغ له الدلالة بالتخلف على كون الموجد مختارا وقد أحال في الجواب بيان امتناع كون الموجد موجبا

وكون كل سابق شرط الحصول اللاحق الى باب اثبات القادر وفى ذلك لم يزد على قوله واما حوادث لا أول لها فقد تقدم ابطاله لكنه قال قبل ذلك فى المسئلة التى ذكر فيها ان مدبر العالم واجب الوجود هكذا حال حدوثه ذلك السابق لم يكن القديم مؤثرا بالفعل فى الحادث اللاحق وعند فنائه يصير مؤثرا فيه بالفعل فتلك المؤثرية حكم حادث ولابد له من مؤثر فان كان هو الحادث الذى عدم الآن لزم تعليل الوجود بالعدم وهو محال فيقال له لم لا يجوز أن يكون عدم السابق بعد وجوده شرط الوجود اللاحق ولا يلزم من امتناع تعليل الوجود بالعدم امتناع اشتراط الوجود بالعدم فان عدم الغيم شرط فى اضاءة وجه الارض من الشمس وعدم الدسومة شرط فى انصباغ الثوب من الصبغ وأما قوله فى الوجه الاول فى ابطال القسم الثانى بامتناع كون الجسم فى الازل ساكنا ان صحة الحركة تتوقف على صحة وجود الحركة فى نفسها وقد مر بيان استحالتها فى الازل فيقال له قد تبين مما مر امكان استمرار نوع الحركة فى الازل واذا كان كذلك فقد بطل أصل هذا الدليل وأيضا امتناع الحركة لا يكون لذاتها وهو عدمى والعدمى عنده لا يكون علة ولا معلولا ولا مضافا اذ الاضافة عدمية عنده أيضا فلا يكون لازما لما مر وهو ان اللزوم من غير اعتبار العلية والمعلولية غير معقول وأشار الى ذلك فى الاعتراض بقوله الامتناع عدم فلا يعلل وأما قوله فى الجواب ان مماسة الجسم أو مباينته لجسم آخر وصف وجودى لانه نقيض اللامماسة فنقول عليه قد مر الكلام على هذا التقرير وأيضا المماسة والمباينة اضافيتان وعندك لا شئ من الاضافات بموجود وأيضا السكون ليس اضافيا فلا يصح تفسيره بالاضافات وقوله فى الوجه الثانى ان السكون ان كان أزليا ولم يكن واجبا لذاته افتقر الى مؤثر موجب والموجب ان لم يكن تأثيره موقوفا على شرط امتنع زواله وان كان موقوفا على شرط فذلك الشرط ان كان واجبا امتنع زوال السكون وان كان ممكنا عاد التقسيم فيقال له لا نسلم هذا بعد تسليم كون السكون ثبوتيا الا بعد بيان امتناع كون كل شرط مشروطا بشرط آخر قبله لا الى أول ولم يوجد ذلك البيان فى كلامك وقوله من أراد تعميم الدلالة فلابد له من بيان مماثلة الاجسام ليس بوارد لان الدليل ان صح دل على امتناع وجود ما لا ينفك اما عن الحركة أو عن السكون سواء كان ذلك شيأ واحدا أو أشياء متماثلة أو مختلفة ولو ثبت اتفاق الاتصافات بهما أزلا الشئ لا يخلو عنهما اثبت حدوث ذلك الشئ كيف ما كان وأما قوله فى الوجه الاول من المناقضة ان امكان وجود العالم لا أول له فالقول بأنه ممتنع الوجود فى الازل مناقض له وقوله فى الجواب انه لا بداية لامكان حدوث العالم لكن أزليته مع فرض الحدوث محال فزاد فى الجواب لفظ الحدوث ليصح له المغالطة وكان من الصواب أن يقول الامكان الذاتى والامتناع بالغير لا يتناقضان وانما يمتنع وجود العالم أزلا مع امكانه لاستناده الى فاعل مختار أو لغير ذلك مما يقتضى حدوثه وقوله فى الجواب عن الوجه الثانى من المناقضة وهو ان سبق عدم الجسم على وجوده يقتضى قدم الزمان ان ذلك كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض ليس بوارد عند خصمه لانه يقول التقدم والتأخر يلحقان الزمان لذاته وغيره به فتقدم العدم على الوجود محتاج الى زمان يقعان فيه لعدم دخول الزمان المقتضى للتقدم والتأخر فى مفهوميهما وأما بعض أجزاء الزمان فيتقدم على البعض الآخر لكون التقدم والتأخر داخلين فى مفهوميهما وقوله فى الجواب عن الاعتراض الذى بعده وهو ان العالم ليس فى مكان فلا يكون متحركا ولا ساكنا فانا اذا فرضنا جوهرين متماسين عنينا بالسكون بقاءهما على ذلك الوجه وبالحركة زوالهما عنه تفسير جديد للحركة والسكون بما لا يفيده وذلك القول يقتضى أن الجسم الواحد لا يكون متحركا ولا ساكنا وأيضا ان الجسم اذا تحرك كانت أجزاؤه ساكنة لبقائها على المماسة وأيضا لما كان العالم عبارة عن جميع الاجسام ولا يمكن أن يكون معه جسم آخر فلا يكون متحركا ولا ساكنا وان كانت أجزاؤه متحركة وساكنة وحينئذ بطل أصل

ان الطاعة عبارة عن الاتيان بالمأمور به لا بالمراد وهذا أولى لان الامر صفة ظاهرة والارادة صفة خفية وعن الثالث انه بناء على جريان حكم التحسين والتقبيح فى أفعال الله تعالى وقد أبطلناه والله أعلم بالصواب

(الباب السابع فى النبوات)

وفيه مسائل

﴿المسئلة الاولى﴾

ان محمدا رسول الله صلى الله عليه وسلم والدليل عليه انه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده وكل من كان كذلك كان رسولا حقا فالمقام الاولى انه ادعى النبوة وذلك معلوم بالتواتر والمقام الثانى انه أظهر المعجزة فالدليل عليه وجوه أحدها انه ظهر القرآن عليه والقرآن كتاب شريف بالغ فى فصاحة اللفظ وفى كثرة العلوم فان المباحث الالهية واردة فيه على أحسن الوجوه وكذلك علوم الاخلاق

هذه الجهات امتناع حدوث العالم اما بالنظر الى الفاعل فلان العالم لو كان محدثا لكان له مؤثر قديم فتخصيص احداثه بالوقت الذى أحدثه فيه اما أن يكون لمرجح أولا لمرجح والاول باطل لان النفى المحض لا يعقل فيه الامتياز والثانى باطل لما سبق ان ترجح أحد طرفى الممكن على الآخر من غير مرجح محال وأما بالنظر الى المادة فلان كل محدث فقد كان قبل حدوثه ممكنا والامكان وصف ثبوتى فى الممكن فيستدعى موصوفا ثابتا وذلك هو المادة ثم هى ان كانت حادثة افتقرت الى مادة أخرى ولزم التسلسل والا لزم قدم المادة واما بالنظر الى الصورة فلان الزمان لا يقبل العدم الزمانى لان كل محدث فعدمه سابق على وجوده فهو فذلك السبق أمر مغاير للعدم لان العدم قد يكون قبل وبعد والقبل لا يكون بعد وذلك القبلية صفة ثبوتية فقبل أول الحوادث حادث آخر والكلام فيه كما فى الاول فقبل كل حادث حادث لا الى أول وأما بالنظر الى الغاية فهو أن موجد العالم ان كان مختارا فلابد له من غاية الايجاد فكان مستكملا بذلك الايجاد فكان ناقصا لذاته وان لم يكن مختارا لكان موجبا لذاته فيلزم من قدمه قدم الاثر والجواب عن الاول أن اختصاص حدوث العالم بوقته المعين كاختصاص الكواكب بالوضع المعين من الفلك مع كونه بسيطا واختصاص أحد جانبى المتمم بالثخن المخصوص والجانب الآخر بالرقة ثم الجواب الحقيقى أن المقتضى لذلك الاختصاص تعلق ارادة الله تعالى باحداثه فى ذلك الوقت وذلك التعلق عندنا واجب فيستغنى عن المرجح لا يقال تخصيص الاحداث بالوقت المعين يستدعى امتياز ذلك الوقت عن سائر الاوقات وهذا يقتضى كون الاوقات موجودة قبل ذلك الحادث ولانا نقول كما انه يجوز امتياز وقت عن وقت وان لم يكن للوقت وقت آخر فلم لا يجوز امتياز العدم عن الوجود من غير وجود الوقت وعن الثانى أن يكون الامكان ليس وصفا وجوديا على ما مر وأيضا فالمادة ممكنة فيلزم أن يقوم امكانها بمادة أخرى وهو محال فان ذات المادة بديهة فامكانها قائم بها أما امكان الحادث لا يمكن قيامه به لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم ذلك لو قام امكان المادة بها لكان وجود المادة شرطا فى امكانها لان وجود المحل شرط فى وجود الحال فلو كان امكان المادة قائما بها لكان امكانها مشروطا بوجودها لكن وجودها عرض مفارق والموقوف على العرض المفارق فالامكان عرض مفارق هذا خلف وعن الثالث أنك اذا قلت كل محدث فعدمه سابق على وجوده فقد اعترفت بكون المعدوم موصوفا بالسابقية فوصف العدم لا يجوز أن يكون موجودا لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم فثبت أن السابقية ليست صفة وجودية

الدليل ومن جملة مسائل الحركة والسكون بالحصول قوله فى تحقيق امكان العالم انه اما ان يكون معدوما وموجودا ثم اعترض بأن الحيز لو كان عدميا كان الموجود فى المعدوم وادعى أن ذلك محال واعتراضه ذلك باطل لان ذلك يقتضى كون الجسم فى مكان هو أمر عدمى وليس ذلك بممتنع وقد وقع هاهنا فى النسخ التى وقعت الينا ترك ذكر امتناع كون المكان حالا فى متحيز فكانه قال يمتنع أن يكون ذلك المتحيز غير العالم لانه حينئذ يجوز أن يكون داخلا لامتناع كون المكان داخل المكن ولا يجوز أن يكون خارجا عنه لان خارج العالم لا متحيز ويمتنع أن يكون ذلك المتحيز هو العالم لاقتضائه الدور فان العالم يكون فيه وهو فى العالم وجوابه ان الدور يلزم لو كانت لفظة فى بمعنى واحد لكنها هاهنا تدل بالاشتراك على شغل الحيز وعلى القيام بالمحل فلا يلزم الدور قوله لو كان المكان جسما لصح عليه الحركة ويكون له مكان آخر ويلزم منه وجود أجسام لا نهاية لها ليس بصحيح لان اللازم منه انتهاؤه الى جسم لا يصح عليه الحركة أو وجود أجسام لا نهاية لها

وعلوم السياسات وعلم تصفية الباطن وعلم أحوال القرون الماضية وهب ان بعضهم نازع فى كونه بالغا فى الكمال الى حد الاعجاز الا انه لا نزاع فى كونه كتابا شريفا عاليا كثير الفوائد كثير العلوم فصيحا فى الالفاظ ثم ان محمدا صلى الله عليه وسلم نشأ فى مكة وتلك البلدة كانت خالية عن العلماء والافاضل وكانت خالية عن الكتب العلمية والمباحث الحقيقية وان محمدا صلى الله عليه وسلم ما سافر الا مرتين فى مدة قليلة ثم انه لم يواظب على القراءة والاستفادة البتة وانقضى من عمره اربعون سنة على هذه الصفة ثم انه بعد انقضاء الاربعين ظهر مثل هذا الكتاب عليه وذلك معجزة قاهرة لان ظهور مثل هذا الكتاب على مثل ذلك الانسان الخالى عن البحث والطلب والمطالعة والتعلم لا يمكن الا بارشاد الله تعالى ووحيه والهامه والعلم به ضرورى

فيبطل كلام الحكم بالكلية وعن الرابع انا سنبين أنه تعالى فاعل مختار ان شاء الله العزيز (١) ﴿مسئلة﴾ الاجسام باسرها متماثلة خلافا للنظام واحتج أصحابنا بثلاثة أوجه أحدها أن الاجسام بتقدير استوائها فى الاعراض تلتبس بعضها بالبعض ولولا تماثلها لما كان كذلك الاعتراض أن هذه الدلالة انما تصح فى حق من تصفح جميع الاجسام وشاهد التباس كل واحد منها بكل ماعداها وأما قبل ذلك فليس الا الرجم بالظن وثانيها باسرها متساوية فى قبول جميع الاعراض فتكون متساوية فى الماهية الاعتراض أنه لم يصح عندنا ان جرم النار قابل للكثافة الارضية وان جرم الفلك قابل للصفات المزاجية وقصة ابراهيم عليه السلام جزئية فلا تدل على الحكم الكلى وأيضا لم لا يجوز أن يقال ان الله تعالى خالق فى بدن ابراهيم كيفية عندها يستلذ مماسة النار كما فى النعامة ثم بتقدير استواء الكل فى قبول الاعراض فلا يلزم منه استواؤها فى تمام الماهية لان الاشتراك فى اللوازم لا يدل على الاشتراك فى الملزومات وثالثها أن الجسم لا معنى له الا الحاصل فى الحيز والاجسام باسرها متساوية فيه فتكون متساوية فى الماهية والاعتراض أن الحصول فى الحيز ليس ذات الجسم بل حكما من أحكامها

---

(١) أقول أما التشكيك الاول بأن احداث العالم فى وقت دون وقت يقتضى ترجيح أحد المتساويين على الآخر من غير مرجح والجواب بأنه كاختصاص الكوكب بموضع من الفلك دون موضع واختصاص ثخن المتمم بجانب دون جانب فغير مفيد لان فى الامور الموجودة يمكن ان يقال المرجح هنالك موجود وليس بمعلوم وأما فى الامور العدمية فلا يمكن ذلك وقوله فى الجواب الحقيقى بأن ارادة الله تعالى تتعلق باحد الوقتين تعلقا واجبا من غير احتياج الى مرجح دعوى مجردة عن الحجة والاعتراض عليه بأن القول بالترجيح يستدعى وجود الاوقات صحيح والجواب ان الامتياز هنالك كما لا يقتضى أن يكون للوقت وقت كذلك لا يقتضى فى امتياز العدم عن الوجود ان يكون لها وقت ليس بجواب عنه وقد مر الكلام فى كون الوقتين غير محتاجين الى وقت آخر والعدم والوجود محتاجان الى وقت غيرهما والجواب الصحيح ان يقال الاوقات التى يطلب فيها الترجيح معدومة لا تمايز بينها الا فى الوهم واحكام الوهم فى أمثال ذلك غير مقبولة انما يبتدئ وجود الزمان مع أول وجود العالم ولا يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان اصلا واما التشكيك الثانى بان كل محدث محتاج الى مادة تسبقه وتكون محلا لامكانه والمادة ان حدثت احتاجت الى مادة تسبقها والجواب عنه بان الامكان غير وجودى وأيضا المادة ممكنة فيلزم ان يقوم امكانها بمادة أخرى ليس بوارد لان الامكان الذى محله الماهية غير الامكان الذى محله المادة فان الاول منهما أمر عقلى يعقل عند انتساب الماهية الى وجودها والثانى عبارة عن الاستعداد وهو استعداد وجود شئ يكون قبل وجود ذلك الشئ ويحتاج الى محل لانه عندهم عرض موجود من جنس الكيف والجواب الصحيح ان الامور الابداعية لا يتصور فيها استعداد يتقدم وجودها وامكانها انما يعقل عند وجودها وهو صفة لماهيتها التى لا توجد قبل وجودها والتشكيك الثالث بأن سبق العدم على الوجود يقتضى وجود حادث مثل ذلك الحادث والجواب بأن السابق ليس ثبوتيا أيضا ليس بمفيد لانهم يعترفون بأن ذلك السبق ذهنى يلزم من توهم القدم السابق الا انه يوجب وجود زمان عندهم يقع فيه العدم السابق والوجود المسبوق وهو لم يبطل ذلك والتشكيك الرابع بان فعل المختار يكون لغاية يستعمل بها الفاعل وذلك فى حق الله تعالى محال فلم يجب عنه الا بقوله انا سنبين أن الفاعل مختار والجواب الصحيح على رأى بعض المتكلمين ان الغاية هنالك استكمال الفعل لا الفاعل وعلى رأى بعضهم انه لا غاية هنالك وعند الفلاسفة ان الغاية هنالك نفس الفاعل لانه تعالى انما يفعل لذلك ولانه فوق الكمال فهذا ما أورده المصنف والكلام فيه وعليه فى

وهذا هو المراد من قوله تعالى وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله أى من مثل محمد فى عدم القراءة والمطالعة وعدم الاستفادة من العلماء وهذا وجه قوى وبرهان قاطع الوجه الثانى وهو ان محمدا صلى الله عليه وسلم تحدى العالمين بالقرآن فهذا القرآن لا يخلو انه اما أن يكون قد بلغ الى حد الاعجاز أو ما كان كذلك فان كان بالغا الى حد الاعجاز فقد حصل المقصود وان قلنا انه ما كان بالغا الى حد الاعجاز فحينئذ كانت معارضة ممكنة ومع القدرة على المعارضة وحصول ما يوجب الرغبة فى الاتيان بالمعارضة يكون ترك المعارضة من خوارق العادات فيكون معجزا فثبت ظهور المعجزة على محمد صلى الله عليه وسلم على كل واحد من التقديرين الوجه الثالث انه نقل عنه معجزات كثيرة وكل واحد منها وان كان مرويا بطريق الآحاد الا

وقد ذكرنا أن التساوى فى اللوازم لا يدل على التساوى فى الملزومات (١) ﴿مسئلة﴾ الاجسام باقية خلافا للنظام لنا أنه يصح وجودها فى الزمن الاول فيصح فى الثانى لامتناع الانقلاب من الامكان الذاتى الى الامتناع الذاتى وهو منقوض على قول أصحابنا بالاعراض ولا يمكن الاعتماد فيه على الاستمرار فى الحس لما عرفت أن عند تعاقب الامثال يظنها الحس واحدا مستمرا ولانه منقوض بالالوان على

هذا الباب وبقى علينا ان نذكر ما هو الصحيح مما قالوه فى مسئلة الحدوث فنقول الدليل الذى اعتمد عليه جمهور المتكلمين فى هذه المسئلة يحتاج الى اقامة حجة على دعوى واحدة من الدعاوى الاربع المذكورة وهو امتناع وجود حوادث لا أول لها فى جانب الماضى فنورد أولا ما قيل فيه وعليه ثم نذكر ما عندى فيه فاقول الاوائل قالوا فى وجوب تناهى الحوادث الماضية انه لما كان كل واحد منها حادثا كان الكل حادثا واعترض عليه بان حكم الكل ربما يخالف الحكم على الآحاد ثم قالوا الزيادة والنقصان يتطرقان الى الحوادث الماضية فتكون متناهية وعورض بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الاولى أكثر من الثانية مع كونهما غير متناهيين ثم قال المحصلون منهم الحوادث الماضية اذا أخذت تارة مبتدأة من الآن مثلا ذاهبة فى الماضى وتارة مبتدأة فى مثل هذا الوقت من السنة الماضية ذاهبة فى الماضى وأطبقت احداهما على الاخرى فى التوهم بان يجعل المبدأ واحدا وجهاف الذهاب الى الماضى متطابقين استحال تساويهما والا كان وجود الحوادث الواقعة فى الزمان الذى هى الآن وهى السنة الماضية وعدمها واحدا واستحال كون المبتدأة من السنة الماضية زائدة على المبتدأة من الآن لان ما ينقص من المتساويين لا يكون زائدا على كل واحد منهما فاذا يجب أن يكون المبتدأة من السنة الماضية فى جانب الماضى انقص من المبتدأة الآن فى ذلك الجانب ولا يمكن ذلك الا بانتهائه قبل انتهاء المبتدأة من الآن ويكون الانقص متناهيا والزائد عليه بقدر متناه يكون متناهيا فيكون الكل متناهيا واعتراض الخصم عليهم بأن هذا التطبيق لا يقع الا فى الوهم وذلك يكون بشرط ارتسام المتطابقين فيه وغير المتناهى لا يرتسم فى الوهم ومن البين انهما لا يحصلان فى الوجود معا فضلا عن توهم التطبيق فيهما فى الوجود فاذا هذا الدليل موقوف على حصول ما لا يحصل لا فى الوهم ولا فى الوجود وأيضا الزيادة والنقصان انما فرض فى الطرف المتناهى لا فى الطرف الذى وقع النزاع فى تناهيه فهو غير مؤثر فيه فهذا حاصل كلامهم فى هذا الموضع وانا أقول ان كل حادث موصوف بكونه سابقا على ما بعده ويكون لاحقا بما قبله والاعتباران مختلفان فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدأة من الآن تارة من حيث كل واحد منها سابق وتارة من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينين بالاعتبار متطابقين فى الوجود ولا يحتاج فى تطابقهما الى توهم تطبيق ومع ذلك يجب كون السوابق أكثر من اللواحق فى الجانب الذى وقع النزاع فيه فاذا اللواحق متناهية فى الماضى لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق الزائدة عليها بقدر متناه متناهية أيضا فاذا قدتم هذا الدليل فى سقوط ما اعترض عليه منه وبتم بذلك الدليل على حدوث العالم بطريقة الجمهور وهذا ما عندى فيه واعود الى النظر فيما فى الكتاب

(١) أقول الحد الدال على ماهية الجسم على اختلاف الاقوال فيه واحد عند كل قوم بلا وقوع القسمة فيه ولذلك اتفق الكل على تماثله فان المختلفات اذا اجتمعت فى حد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة كقولنا الجسم اما القابل للابعاد أو المشتمل عليها او يراد بهما الطبيعى والتعليمى والنظام يقول بتخالفهما لتخالف خواصها وذلك يوجب تخالف الانواع لا تخالف المفهوم فى الحدود وذكروا أن تقى الدين العجالى أيضا ذهب الى تخالف الاجسام وأنا ما رأيت فى كلامه الا ما قاله الجمهور

انه لابد وان يكون بعضها يصح لان الاخبار اذا كثرت فانه يمتنع فى العادة ان تكون كلها كذبا فثبت بهذه الوجوه الثلاثة انه ظهرت المعجزة عليه واما المقام الثانى وهو ان كل من كان كذلك كان نبيا فالدليل عليه ان الملك العظيم اذا حضر فى المحفل العظيم فقام واحد وقال يا أيها الناس انا رسول هذا الملك اليكم ثم قال أيها الملك ان كنت صادقا فى كلامى فخالف عادتك وقم عن سريرك فاذا قام ذلك الملك عند سماع هذا الكلام عرف الحاضرون بالضرورة كون ذلك المدعى صادقا فى دعواه فكذا ههنا هذا تمام الدليل وفى المسئلة طريق آخر وذلك انا فى الطريق الاول نثبت نبوته بالمعجزات ثم اذا ثبتت نبوته استدللنا بنبوته على صحة أقواله وأعماله وأما فى هذا الطريق فانا نبين ان كل ما اتى به من الاقوال والاعمال فهو أعمال الانبياء فوجب ان يكون هو نبيا

قول أصحابنا بالاعراض وما يقال انا أعلم بالضرورة انى أنا الذى كنت بالبكرة فهو بناء على النفس الناطقة ولان هويته الحيوان المعين ليست عبارة عن الجسم فقط بل لا بد فيه من اعراض مخصوصة وهى غير باقية واذا كان أحد أجزاء الهوية غير باق كانت الهوية غير باقية (١) ﴿مسئلة﴾ التداخل محال فى الاجسام خلافا للنظام لانها متميزة فلو تداخلت لارتفع الامتياز بالذات واللوازم والعوارض فيفضى الى اتحاد الاثنين (٢) ﴿مسئلة﴾ الاجسام يجوز خلوها عن الالوان والطعوم والروائح خلافا لاصحابنا لنا أن الهواء لا لون له ولا طعم له احتجوا بقياس اللون على الكون وبقياس ماقبل الاتصاف على ما بعده والاول خال عن الجامع وأما الثانى فعندنا يجوز خلوه عما لا يبقى بعد الاتصاف بها وأما الباقى فهو لا ينتفى عن المحل الا بضد يزيله فان صح هذا ظهر الفرق والا منعنا الحكم فى الاصل (٣) ﴿مسئلة﴾ الاجسام مرئية خلافا للفلاسفة لنا أنا نرى الطويل والعريض والطول لا يكون عرضا لانه ثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء التى لا تتجزأ فلو كان الطول عرضا لكان محله الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض الواحد بأكثر من محلين فالجزء الموصوف بالطول يكون أكثر مقدارا مما ليس موصوفا فيكون الطويل قابلا للقسمة وهو محال واذا كان الطول نفس الجوهر والطويل مرئى فيكون الجوهر مرئيا الاعتراض انا ساعدنا على اثبات الجوهر الفرد ولكن

---

(١) أقول هذا النقل من النظام غير معتمد عليه وقال بعضهم انه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فذهب وهم النقلة الى انه لا يقول ببقائها والاولى دعوى الضرورة فى بقاء الاجسام ولا ينتقض ذلك بما يورد عليه مما مر ذكره فى باب السفسطة وقيل انه قال بذلك لانه قال بأن الاعدام من المؤثر غير معقول وانه لا ضد للاجسام حتى يقولوا انه ينتفى بطريان الضد ولا يقول بثبوت المعدوم حال العدم ومذهبه أن الاجسام تنتفى عند القسمة فلا بد له من القول بانها لا تبقى كما قيل فى الاعراض

(٢) أقول لما التزم النظام القول بوجود الجواهر الفردة غير المتناهية فى الجسم المتناهى لزمه القول بتداخل الجواهر والدليل الذى ذكره المصنف عام فى الاجسام والاعراض والنظام لا يقول بتماثل الاجسام فلا يكون ذلك حجة عليه والمعتمد هو حكم بديهة العقل بان الجسمين لا يجتمعان فى حيز واحد واما فى الاعراض ففى موضع نظر لان القائلين بوجود الفصول المشتركة للكميات جوزوا اجتماع النقط فى محل واحد مطلقا واجتماع الخطوط لا فى جهة الطول واجتماع السطوح لا فى جهة الطول والعرض

(٣) أقول لعل هذا عن أبى الحسن الاشعرى وقيل لم يكن مراده ما فهم من شأنه أن يحس به من غير مانع يقتضى النفى والا لادى الى السفسطة وادعوا أن أبا الحسن قاس اللون على الكون يعنى لما امتنع خلو الجسم عن الكون امتنع خلوه عن اللون قياسا عليه ومنع المصنف هذا القياس لخلو حكمى اللون والكون عن الجامع وأيضا اتفق الفريقان أعنى أبا الحسن والمعتزلة على امتناع خلو الجسم عن الاعراض التى هى قارة فى الحس كالالوان لا التى غير قارة كالاصوات بعد اتصافه بها أما الاشعرى فلاجراء العادة بخلق أمثالها عقيب زوالها وأما المعتزلة فلامتناع انتفائها من غير طريان الضد عليها فقاس أبو الحسن ماقبل الاتصاف على ما بعده وقال كما امتنع خلو الجسم عنها بعد الاتصاف امتنع خلوه عنها قبل الاتصاف قياسا عليه فمنع المصنف هذا القياس بالفرق بين الصورتين وهو أن امتناع الخلو بعد الاتصاف موقوف على طريان الضد وقبل الاتصاف ليس هكذا فان صح هذا ظهر الفرق والا منعنا الحكم فى الاصل وقلنا بجواز الخلو بعد الاتصاف أى خالفنا الاتفاق

صادقا حقا من عند الله تعالى وتقريره هذا الطريق أن نقول الانسان اما ان يكون ناقصا وهو أدنى الدرجات وهم العوام وأما أن يكون كاملا فى ذاته ولا يقدر على تكميل غيره وهم الاولياء وهم فى الدرجة المتوسطة وأما ان يكون كاملا فى ذاته ويقدر على تكميل غيره وهم الانبياء وهم فى الدرجة العالية ثم ان هذا الكمال والتكميل اما أن يعتبر فى القوة النظرية وفى القوة العملية ورئيس الكمالات المعتبرة فى القوة النظرية معرفة الله تعالى ورئيس الكمالات المعتبرة فى القوة العملية طاعة الله تعالى وكل من كانت درجته فى كمالات هاتين المرتبتين أعلا كانت درجات ولايته أكمل ومن كانت درجاته فى تكميل الغير فى هاتين المرتبتين أعلا كانت درجات نبوته أكمل اذا عرفت هذا فنقول ان عند مقدم محمد صلى الله عليه وسلم كان العالم مملوأ من الكفر

لانسلم أن الطول نفس الجوهر والا لكان الجوهر الفرد طويلا فيعود الانقسام بل هو عبارة عن تألف الجواهر في سمت مخصوص والتأليف عرض فلم لا يجوز أن يكون المرئي هو التأليف واجيب عنه بانا نرى الطويل حاصلا في الحيز وذلك يستقل في العرض فعلمنا أن المرئي هو الجوهر فثبت به أن يكون ذلك كلاما غير الاول (١) ﴿مسئلة﴾ الخلاء جائز عندنا وعند كثير من الفلاسفة خلافا لارسطاطاليس واتباعه والمراد من الخلاء كون الجسمين بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما لنا اذا رفعنا صفحة عن مثلها ارتفع جميع جوانبها دفعة واحدة والا وقع التفكك فيها وفي أول زمان الارتفاع حال وسطها لان حصول الجسم هناك لا يكون بعد مروره في الطرف فحال كونه في الطرف لم يكن في الوسط فيكون الوسط خاليا ولان الجسم اذا انتقل من مكانه الى مكان فالمكان المنتقل اليه ان كان خاليا قبل ذلك فقد حصل الغرض وان كان عامرا فالذي كان فيه ان لم ينتقل عنه لزم التداخل وان انتقل عنه فاما ان ينتقل الى مكان الجسم المنتقل اليه فيلزم منه الدور ولانه يتوقف حركة كل واحد منهما على مكانه على حركة الآخر عن مكانه او الى مكان آخر والكلام فيه كما في الاول فيلزم ان البقة اذا تحركت أن يتدافع جملة كرة العالم وهو باطل احتجوا بأن الخلاء يحتمل التقدير فيكون مقدارا جوابه لانسلم أنه يحتمل التقدير على سبيل التحقيق بل على سبيل التقدير كما انا نقول لو كان نصف قطر العالم ضعف ما هو الآن لكان ذلك المحيط وراء خارج العالم لكن لما كان ذلك على سبيل التقدير لم يلزم ثبوت مقدار خارج العالم كذا هينا (٢) ﴿تنبيه﴾ الحركة في الملأ الذي نسبة رقته الى رقة الماء كنسبة زمان الحركة في الخلاء الى زمانها في الماء انما يقع لا في زمان اذ لم يكن استحقاقها

---

(١) أقول الفلاسفة لاينكرون كون الاجسام مرئية بل انما يقولون الاجسام مرئية بتوسط الالوان والاضواء وليست مرئية بذاتها من غير توسط شئ والاشاعرة يقولون عند اثبات الرؤية في الله سبحانه ان مصحح الرؤية هو الوجود والجسم موجود فيكون مرئيا وصاحب الكتاب بين في الدليل الاول أن المرئي هو الجوهر مع التأليف ثم ذهب في المنع الى تجويز كون التأليف هو المرئي والاصوب أن يقول كون الجوهر مع التأليف القائم به مرئيا لا يقتضي كون جزئه الذي هو الجوهر مرئيا وهي أن جوابهم الذي أجابوا به انتقال الى دليل غيره وهو أن المرئي يرى حاصلا في الحيز وليس بعرض فان الدليل الاول هو أن المرئي يرى طويلا والطويل ليس بعرض وبيانه صحيح وظاهر ان كلا الدليلين ضعيف

(٢) أقول اذا رفعت الصفحة الملساء عن مثلها رفعا مستويا من غير ميل الى جانب ارتفعت الصفحة بتمامها وذلك مما يستعمله أهل الحيل في مقاصدهم ثم اذا مالت الى جانب البعض ارتفع أكثر من البعض الآخر ودخل الهواء في الوسط وأما الجسم المنتقل من مكان الى مكان فلو الحال الذي ذكره لولا التخلخل والتكاثف الحقيقيان لكن القائلين بنفي الخلاء يقولون بهما ويعنون بهما ازدياد حجم الجسم وانتقاصه من غير دخول شئ فيه او خروج شئ عنه وذلك انما يقع في الاجسام الرقيقة القوام كالهواء فاذا تحرك الجسم من مكان الى مكان تكاثفت الاجسام التي في الجهة المنتقل اليها وتخلخل الشئ في الجهة المنتقل عنها والخلاء الذي هو بين الجسمين يتقدر وان لم يتقدر فان بعضها يكون نصف بعض و بعضها ضعف بعض وان لم يكن هناك فارض وفرض بخلاف فرض قطر العالم أكبر او أصغر مما هو الآن فلو لا فرض و ربما الخلاء انما في الماء في الهواء مما اتفق بر اقة الماء وانما تحرك الجسم في لا زمان مثل الآلة التي حدثت بها البول من صاحب البول حتى بالليل وغيرها من آلات أصحاب الحيل والمياه فانما صحة لا يخفى مع امكان التخلخل والتكاثف

والفسق أما اليهود فكانوا في المذاهب الباطلة في التشبيه وفي الافتراء على الانبياء وفي تحريف التوراة قد بالغوا الغاية وأما النصارى فقد كانوا في القول بالتثليث والاب والابن والحلول والاتحاد قد بالغوا الغاية وأما المجوس فقد كانوا في القول باثبات إلهين ووقوع المحاربة بينهما وفي تحليل نكاح الامهات قد بالغوا الغاية وأما العرب فقد كانوا في عبادة الاصنام وفي النهب والغارة قد بالغوا الغاية وكانت الدنيا مملوءة من هذه الاباطيل فلما بعث الله عز وجل محمدا صلى الله عليه وسلم وقام يدعو الخلق الى الدين الحق انقلبت الدنيا من الباطل الى الحق ومن الكذب الى الصدق ومن الظلمة الى النور وبطلت هذه الكفريات وزالت هذه الجهالات في أكثر بلاد العالم وفي وسط المعمورة وانطفأت الا ... بتوفيق الله تعالى

الزمان لذاتها بل للعائق لكن ذلك معلوم الفساد (١) ﴿مسئلة﴾ الأجسام متناهية خلافا للهند لنا انا اذا فرضنا خطا غير متناه وفرضنا خطا آخر متناهيا موازيا للاول فأما اذا مال المتناهي عن الموازاة الى المسامتة فلابد من نقطة هي أول نقطة المسامتة لكن ذلك محال اذ لا نقطة الا وفوقها أخرى فتكون المسامتة مع الفوقانية قبل المسامتة مع التحتانية فلان فرض خط غير متناهية يفضى الى هذا المحال (٢) احتج الخصم بأن الاجسام لو كانت متناهية لكان الخارج عنها باسرها اما ان يتميز فيه جانب عن

(١) أقول المسئلة التي أوردها ههنا تستعمل في نفي الخلاء وفي اثبات الميل أعني الاعتماد فيقولون الحركة في الخلاء تقع في زمان لامحالة وفي الماء مثلا في زمان أطول لكون قوام الماء مفارقا للتحرك وقوامات لاجسام قابلة للتزيد والتنقص فاذا فرض جسم أرق من الماء بحيث يكون نسبة قوامه الى قوام الماء نسبة الزمانين وجب أن يكون الحركة فيه في زمان مساو للحركة في الخلاء فيكون وجود المفارق وعدمه سواء وهذا محال فاذا الخلاء ممتنع الوجود وأما في اثبات الميل فيقولون الحركة مع عدم الميل تقتضى زمانا ومع ميل مفروض زمانا أقل من ذلك الزمان لمفارقة الميل والميل قابل اشدة وضعف فاذا فرض جسم يكون نسبة ميل الى الميل المفروض نسبة زمان عدم الميل الى زمان ذى الميل المفروض وكان زمان حركته مساويا لزمان حركة عدم الميل فيكون وجود الميل وعدمه واحدا هذا خلف فاذا الجسم لايخلو عن ميل وهو المطلوب قالوا وليس لقائل أن يقول أو مع عدم الميل يقع لا في زمان والزمان يتوزع على المتحركات بحسب رقة القوام وكثافته أو بحسب قلة الميل وكثرته لان المتحرك يستحق زمانا لذاتها فان قطع نصف المسافة يكون قبل قطع تمامها هذا ما يقولون في هذا الموضع واعترض الشيخ أبو البركات عليه بأن قال لما كانت الحركة تستحق زمانا لذاتها كان فصل زمان الحركة على الحركة في الخلاء أو مع عدم الميل متوزعا على الرقة والكثافة أو على الميل القليل والكثير ويكون زمان حركة كل جسم مجموع زمان حركته لولا القوام أو الميل مع حصة القوام أو الميل مساويا لزمان حركة عدمها وأجيب عنه بأن الحركة يستحيل أن توجد الا في حدها من السرعة والبطء وزمان السريعة والبطيئة مختلفان فالحركة وان كانت تستحق زمانا لذاتها لكنها من حيث هي حركة فقط يستحيل أن يعين لها زمان فان كل زمان معين يجب أن يكون قابلا للنقصان والزيادة وحينئذ كانت مع حد من السرعة والبطء وفرضت مجردة عنها هذا خلف فهذا ما قيل في هذا الموضع وما في الكتاب جواب سؤال وتقريره هكذا الحركة في الملأ الذى نسبته فيه الى رقة الماء اما أن يقع في زمان أولا في زمان لكن يستحيل أن يقع في زمان لانه يستلزم كون الحركة في الملأ الذى هو أرق من ذلك الملأ أسرع من الحركة في الخلاء والمقاوم يجب أن يجعل الزمان أكثر وعلى هذا التقدير يجعله أول هذا خلف فاذا تلك الحركة تقع لا في زمان وذلك انما يمكن اذا لم يكن استحقاقها للزمان لذاتها بل للعائق وذلك معلوم الفساد ويلزم منه ما ذكره أبو البركات رحمه الله بعينه

(٢) أقول هذا دليل أورده الحكماء في هذا الموضع قالوا لو كانت الابعاد غير متناهية لامتنعت الحركة على الاستدارة اذ يجب أن ينتقل القطر الموازى لبعد غير متناه عند الحركة المستديرة من الموازاة الى المسامتة فيكون للمسامتة أول ويمتنع أن يكون لها أول لما ذكره المصنف فاذا الحركة المستديرة على ذلك التقدير ممتنعة الوقوع لكنها موجودة فاذا البعد غير المتناهي ممتنع الوجود وفيه نظر لان الامور الواقعة في الزمان انما يكون أوائلها آنا هو مبدأ ذلك الزمان كالحركة وان مبدأها هو الآن الذى لم يشرع المتحرك في الحركة بعد وكل آن بعد ذلك الآن فان الحركة قد عبر عنها جزء حين وصل اليه وذلك الجزء يقبل القسمة الى ما لانهاية له فلذلك مسامتة الخط للخط بعد الموازاة انها تقع في زمان بخلاف مسامتة الخط للنقطة الواقعة في آن فمبتدأ المسامتة تكون آن الموازاة

واستنارت القلوب بمعرفة الله تعالى ورجع الخلق من حب الدنيا الى حب المولى بقدر الامكان واذا كان لامعنى للنبوة الا تكميل الناقصين في القوة النظرية وفي القوة العملية ورأينا ان ما حصل من هذا الاثر بسبب مقدم محمد صلى الله عليه وسلم أكمل وأكثر مما ظهر بسبب مقدم موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام علمنا انه كان سيد الانبياء وقدوة الاصفياء وهذه الطريقة عندى أفضل وأكمل من الطريقة الاولى لان هذا يجرى مجرى برهان اللم لانا بحثنا عن معنى النبوة فعلمنا أن معناها أنه شخص بالغ في الكمال في القوة النظرية وفي القوة العملية الى حيث يقدر على معالجة الناقص في هاتين القوتين وعلمنا ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان أكمل البشر في هذا المعنى فوجب كونه أفضل الانبياء وأما الطريق الاول فانه يجرى مجرى

جانب

جانب فيكون محالا وأما ان لا يتميز فان فيه لم يكن ذلك عدما محضا لان النفى المحض لا خصوصية فيه ولا تحقق فكيف يحصل الامتياز بل لا بد وان يكون أمرا وجوديا ولا شك فى أنه اما أن يكون مشارا اليه فيكون مقدارا أو يكون جسما فالخارج عن كل الاجسام جسم هذا خلف وان لم يتميز جانب فيه عن جانب فهذا محال عن بداهة العقل لان العقل الصريح يشهد بأن الطرف الذى يلى القطب اليمين غير الذى يلى القطب الشمالى فانكار ذلك مكابرة فى البديهيات الجواب أما المتكلمون فقد سلموا احيازا متميزة خارج العالم غير متناهية وزعموا أنها أمور تقديرية غير موجودة وهذا ضعيف لان المقدر هو الذى لا وجود له الا فى الذهن والذى لا وجود له الا فى الذهن ان لم يكن مطابقا للخارج كان ذلك فرضا كاذبا وان كان مطابقا لزم منه وجود الاحياز فى نفس الامر وحينئذ يعود الالزام وأما الحكماء فانهم أصروا على ان خارج العالم لا يتميز فيه جانب عن جانب وان الحاكم بهذا التميز هو الوهم لا العقل وحكم الوهم غير مقبول (١) ﴿مسئلة﴾ العالم لا يجب أن يكون أبديا خلافا للفلاسفة والكرامية لنا ان ما لم يكن أزليا وجب أن لا يكون أبديا لان ما لا يكون أزليا كانت ماهيته قابلة للعدم وذلك القبول من لوازم تلك الماهية فتكون المادة قابلة للعدم أبدا أما الفلاسفة فقد احتجوا بأمور أحدها ان المؤثر فى العالم موجب بالذات فيلزم من دوامه دوام العالم وثانيها انه لو عدم الزمان لكان عدمه بعد وجوده بعدية بالزمان فيكون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما هذا خلف وثالثها ان كل ما يقبل العدم فامكان عدمه حاصل قبل عدمه وذلك الامكان لا بد له من محل أى لا بد من شئ محكوم عليه بانه الاتصاف بذلك العدم وذلك ليس هو وجود الشئ لان الذى يمكن اتصافه بالشئ لا بد وان يكون ثابتا مع ذلك الشئ ووجود ذلك الشئ لا يتقرر مع عدمه فاذا فلا بد من شئ آخر يقوم امكان عدمه وذلك هو الهيولى فاذا كل ما صح عليه العدم فله هيولى فلو صح العدم على الهيولى لافتقر الى هيولى أخرى لا الى نهاية فاذا الهيولى لا تقبل العدم وقد ثبت أن الهيولى لا تخلو عن الصورة الجسمية فاذا عدم الجسم محال (٢) احتج الكرامية لما سلموا على

وكل آن بعد ذلك الآن يكون الخط فيه مسامتة بعد آن غير من المسامتة فى ينقسم الى ما لا نهاية وبان من ذلك أن المحال الذى ذكره غير لازم ولا متعلق بتناهى الخط ولا لاتناهيه

(١) أقول المتكلمون سلموا احيازا غير متناهية ولم يزعموا أنها تقديرية بل زعموا أن التمايز بينها تقديرى وذلك هو القول بالخلاء الذى تشغله الاجسام ويكون مكانا وحيزا لها وأما قوله الذى يلى القطب الشمالى غير الذى يلى الجنوبى فيقولون فى جوابه ان هذا التمايز فى القطبين وهما موجودان وفى الخلاء الذى بينهما تقديرى يتوهم بالقياس اليهما ولولاهما لم يكن فيه أصلا والحكماء القائلون بان الامكنة سطوح الحادثات يقولون هذه الاحياز وهمية والحكم بوجودها فى الخارج كاذب وما لا وجود له أصلا لا يكون فيه امتياز أصلا

(٢) أقول انه استدل على دعواه بكون العالم ممكنا لذاته وأورد من جانب الفلاسفة دلائل يرجع كلها الى انه واجب لغيره وليس بين أمرين منافاة يقتضى مخالفتهما اما فى الدليل الاول فظاهر لانه أسند امتناع عدمه الى مؤثره الموجب واما فى الدليل الثانى فلان امتناع عدم الزمان المتعلق بكونه بعد وجوده وذلك لا يدل على امتناعه لذاته واما فى الدليل الثالث فلم يفرق بين الامكان الذاتى والامكان بمعنى الاستعداد فكما بينا فيما مر والامكان الثانى يقتضى الاحتياج الى المادة دون الاول ولم يدع أحد الحكماء من ذلك الامكان وامتناع العدم بهذا المعنى ليست لذات الممكن لذاته انما يكون عند من يقول به لاحتياج المنعدم الى المادة السابقة فقد بين ان الدلائل التى أوردها دلت على الامتناع بالغير وذلك

برهان الان فانه استدل بحصول المعجزات على كونه نبيا وهو يجرى مجرى الاستدلال بأثر من آثار الشئ على وجوده ولا شك ان برهان (اللم) أقوى من برهان (الان) والله أعلم

﴿المسئلة الثانية﴾ المنكرون للنبوات طعنوا فى المعجزات من ثلاثة أوجه الاول قالوا لم قلتم بان هذه المعجزات فعل الله تعالى وخلقه وبيان هذا السؤال من وجوه أحدها ان الانسان اما أن يكون عبارة عن النفس أو عن هذا البدن فان كان عبارة عن النفس فلم لا يجوز ان يقال ان نفس ذلك الرسول كانت مخالفة لنفوس سائر الخلق ولاجل خصوصية نفسه قدر على الاتيان بما لم يأت به غيره وان كان عبارة عن البدن فلم لا يجوز ان يقال انه اختص بمزاج خاص ولاجله قدر على الاتيان بما لم يأت به غيره الثانى لا شك ان للادوية آثارا عجيبة فلم لا يجوز ان يقال

وجوب أبدية العالم بان عدم العالم بعد وجوده أما أن يكون باعدام معدم أو بطريان ضد أو بانتفاء شرط والاقسام الثلاثة باطلة فالقول بعدم العالم باطل بعد وجوده انما قلنا أنه لا يجوز أن يعدم بالاعدام لان الاعدام ان كان أمرا وجوديا لم يكن ذلك الوجود عين عدم العالم والا لكان الوجود عين العدم بل غايته أن يقتضى عدم الجوهر فيكون ذلك اعداما بالضد وليس هذا هو هذا القسم بل هو القسم الثانى وان لم يكن وجوديا كان عدما محضا فيمتنع اسناده الى المؤثر لانه لا فرق فى العقل بين أن يقال لم يفعل البتة وبين أن يقال فعل العدم والا فيكون أحد العدمين مخالفا للثانى فيكون لكل واحد من العدمين تعين وثبوت فيكون العدم ثبوتيا هذا خلف وانما قلنا انه لا يجوز أن يعدم لحدوث الضد لوجهين أحدهما أن حدوث الضد يتوقف على انتفاء الضد الآخر فلو كان انتفاء الضد الآخر معللا بحدوث هذا الضد لزم الدور وهو محال الثانى وهو ان التضاد حاصل فى الجانبين وليس انتفاء أحدهما أولى من العكس فاما أن ينتفى كل واحد منهما بالآخر وهو محال لان المؤثر فى عدم كل واحد منهما وجود الآخر والمؤثر حاصل مع المؤثر فلو حصل العدمان معا لحصل الوجودان معا فيكونان موجودين معدومين دفعة واحدة وهو محال أو لا ينتفى واحد بالآخر فيلزم اجتماع الضدين لا يقال الحادث أقوى من الباقى لان الحادث حال حدوثه متعلق السبب والباقى ليس كذلك ولان الحادث حال حدوثه لو عدم لزم اجتماع الوجود والعدم بخلاف الباقى ولانه يجوز أن يكون عدد الحادث أكثر فيكون أقوى لانا نجيب عن الاول بانا بينا أن الباقى حال بقائه متعلق السبب وعن الثانى أنا لا نقول الحادث يوجد ويعدم معا بل نقول الباقى يمنع الحادث من الدخول فى الوجود وعن الثالث أنه بناء على جواز اجتماع المثلين وهو محال وانما قلنا أنه لا يجوز أن يكون لانتفاء الشرط لان ذلك الشرط لا يكون الا العرض لان الشرط هو الخارج عن ماهية الشئ فيكون عرضا فيكون الجوهر محتاجا الى العرض وكان العرض محتاجا الى الجوهر فيلزم الدور وهو محال والجواب عن الثلاثة الاول ما تقدم فى مسئلة الحدوث وعن الرابع أن نقول لم لا يجوز أن يعدم باعدام الفاعل قوله الاعدام اما أن يكون أمرا وجوديا أو لا يكون قلنا يقتضى أن لا يعدم شئ البتة لانه يقال اذا عدم الشئ فهل يتجدد أمر أم لا يتجدد فان لم يتجدد أمر فهو لم يعدم وان تجدد فالمتجدد عدم أو وجود لا جائز أن يكون عدما لانه لا فرق بين أن يقال لم يتجدد وبين أن يقال تجدد العدم والا فاحد العدمين يخالف الآخر وهو محال وان كان وجوديا كان حدوثا لموجود آخر لا عدما للوجود الاول سلمنا فساد هذا القسم فلم لا يجوز أن يفنى بحدوث الضد قوله فى الوجه الاول حدوث الحادث متوقف على عدم الباقى قلنا لا نسلم فان عندنا عدم الباقى معلول الحادث والعلة وان امتنع انفكاكها عن المعلول لكن لا حاجة بها الى المعلول قوله فى الوجه الثانى المضادة حاصلة من الجانبين قلنا لم لا يجوز أن يكون الحادث أقوى لحدوثه وان كنا لا نعرف لمية كون الحدوث سببا للقوة سلمنا فساد هذا القسم لكن لم لا يجوز أن يعدم الجسم لانتفاء الشرط بيانه هو ان العرض لا يبقى والجوهر يمتنع الخلو عنه فاذا لم يخلق الله تعالى العرض انتفى الجوهر قوله يلزم الدور قلنا لم لا يجوز أن يقال الجوهر والعرض يتلازمان وان لم يكن لاحدهما حاجة الى الآخر كما فى المتضايفين ومعلولى العلة الواحدة فاذا لم يوجد أحد المتلازمين وجب عدم الآخر (١) ﴿تقسيم الاجسام﴾ الجسم اما أن يكون بسيطا وهو الذى

انه وجد دواء وقدر بواسطته على ما لم يقدر على غيره والثالث ان الانبياء اقروا بثبوت الجن والشياطين فهب انه لم يثبت بالدليل وجودهم الآن احتمال وجودهم قائم فلم لا يجوز ان يقال ان الجن والشياطين هى التى أتت بهذه العجائب والغرائب أليس ان الناس يقولون ان الجن تدخل فى باطن بدن المصروع وتتكلم فيه فلم لا يجوز ان يقال الذئب انما تكلم بهذا الطريق والناقة انما تكلمت مع الرسول بهذا الطريق والجذع انما حن بهذا الطريق وكذا القول فى البواقى الرابع أليس ان المنجمين والصابئة اتفقوا على ان الافلاك والكواكب أحياء ناطقة وهب انه لم يثبت ذلك بالدليل الا ان الاحتمال قائم فعلى هذا التقدير لم لا يجوز ان يقال الفاعل لهذه المعجزات هو الافلاك والكواكب الخامس أليس ان المنجمين اطبقوا على ان لسهم السعادة أثرا

لا يخالف ما ادعاه

(١) اقول مذهب الكرامية أن العالم محدث ممتنع الفناء واليه ذهب الجاحظ وقال الاشعرية وأبو على

بقائه

يشابه كل واحد من اجزائه كله فى تمام الماهية وأما مركب وهو الذى لا يكون كذلك اما البسيط فاما فلكى واما عنصرى أما الاجسام الفلكية فقد زعمت الفلاسفة انها لا ثقيلة ولا خفيفة ولا حارة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة ولا يصح الخرق والالتئام والكون والفساد عليها واحتجوا بان الجهة مقصد المتحرك ومتعلق الاشارة فتكون موجودة لان النفى لا تميز فيه وهى غير منقسمة والا لكان المتحرك اذا وصل الى احد نصفيها او بقى متحركا فاما أن يقال أنه لا يتحرك عن الجهة فتكون الجهة ذلك الحد لا ما وراءه أو اليها فحينئذ لا يكون ذلك الحد من الجهة بل الجهة ما وراءه فثبت أن الجهة حد غير منقسم ثم بينوا أنه لا بد من محدد كرى يتحدد الفوق والتحت بمحيطه ومركزه ثم قالوا وهذا المحدد غير قابل للحركة المستقيمة والا كانت الجهتان أعنى ما عنه وما اليه حاصلتان لا به واذا لم يكن قابل للحركة المستقيمة لزم أن لا يكون ثقيلا ولا خفيفا لان الخفيف هو الذى يصعد عنه وذلك حركة مستقيمة

الجبائى يجوز فناء العالم عقلا وقال أبو هاشم انما يعرف ذلك بالسمع ثم ان الاشعرية قالوا انه يفنى من جهة ان الله تعالى لا يخلق الاعراض التى يحتاج الجواهر الى وجودها أما القاضى أبو بكر فقال فى بعض المواضع ان تلك الاعراض هى الاكوان وقال فى بعض المواضع ان الفاعل المختار يفنى بلا واسطة وبمثله قال محمود الخياط وقال فى موضع آخر ان الجوهر يحتاج الى نوع من كل جنس من أجناس الاعراض فاذا لم يخلق أى نوع كان انعدم الجوهر وقال امام الحرمين بمثل ذلك وقال بعضهم اذا لم يخلق البقاء وهو عرض انعدم الجوهر وبه قال الكعبى وقال أبو الهذيل كما انه قال كن فكان يقول افن فيفنى وقال أبو على وأبو هاشم ان الله يخلق الفناء وهو عرض فيفنى جميع الاجسام وهو لا يبقى وأبو على يقول أنه يخلق لكل جوهر فناء والباقون قالوا بان فناء واحدا يكفى لافناء الكل فهذه مذاهبهم وقول المصنف فى الاعدام أنه باطل لانه لا فرق بين أن يقال لم يفعل البتة وبين ان يقال جعل العدم ليس بشئ وذلك أن الفرق بينهما حاصل فى بديهة النظر فان القول بانه لم يفعل حكم بالاستمرار على ما كان وبعدم صدور شئ عن الفاعل والقول بانه فعل العدم حكم بتجدد العدم بعد ان لم يكن وبصدوره عن فاعل وتمايز العدمين يكون بانتسابهما الى وجودين أو بانتساب أحدهما دون الآخر وقوله فى الجواب ان هذا يقتضى أن لا يعدم شئ البتة ليس بجواب انما هو زيادة الاشكال وتأكيد لقول من يقول الاعدام غير ممكن الا بطريان الضد وانتفاء الشرط وهو مذهب أكثر المتكلمين كما ذكره وهو ان عدم الباقى معلول الحادث وقولهم ان الحادث لا يكون أقوى من الباقى بكونه متعلق السبب لان الباقى حال البقاء أيضا متعلق السبب ليس بصحيح لان الباقى عند قدماء المتكلمين مستغن عن السبب وأما عند القائلين بانه محتاج الى سبب مبق فجوابهم ان الموجد أقوى من المبقى لان الايجاد اعطاء الوجود الذى لم يكن أصلا والتبقية حفظ الوجود الحاصل ولكونه أقوى يرجح الحادث حال الحدوث لكان موجودا معدوما وهو محال والباقى لو عدم بسبب حادث ما لزم منه محال ثم الجواب بان الباقى يمنع الحادث عن ان يصير موجودا لا يلزم منه محال ليس بمرضى فان الباقى لو كان بحيث يمنع لكان أقوى وليس كذلك والاعتراض بتجويز كون الحادث أكثر عددا من الباقى والجواب بامتناع اجتماع المثلين ليس مذهب الجميع ثم جواب الوجه الثانى من ابطال الاعدام بطريان الضد وهو ان التضاد حاصل من الجانبين على السواء بتجويز كون الحادث أقوى لترجح الموجد على المبقى وأما ابطال الاعدام بسبب انتفاء الشرط وان الشرط لا يكون الا عرضا دعوى مجردة فان من الجائز أن يكون شرط الجوهر غير العرض كما يكون الجوهر الذى هو المحل شرطا فى ايجاد الاعراض فيه وأيضا يجوز أن يكون الشرط

فى القدرة على الافعال الهيئة ولهم الغيب أثرا فى القدرة على الاخبار عن الغيوب فعلى تقدير أن يكون الذى قالوه حقا لم لا يجوز ان يقال انه اتفق لهم فى سهم السعادة فى سهم الغيب قوة عظيمة ولاجل تلك القوة قدروا على الاتيان بالافعال الغريبة وبالاخبار عن الغيوب السادس أليس ان المنجمين اتفقوا على ان للقرانات فى هذه الابواب آثارا عظيمة فلم لا يجوز ان تكون المعجزات من هذه الابواب السابع أليس أن المنجمين اتفقوا على أن للكواكب الثابتة آثارا عظيمة بالغة عجيبة فى السعادة والنحوسة فلم لا يجوز ان تكون أحوالهم من هذه الابواب الثامن أليس ان الفلاسفة اتفقوا على تأثير العقول والنفوس فلم لا يجوز ان يكون موجد هذه المعجزات هو هذه العقول والنفوس التاسع أليس ان محمدا وسائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام

ولم يقبل الخرق والالتئام لان ذلك حركة مستقيمة واذا لم يقبل الخرق كان بسيطا لان كل مركب قابل للانحلال وكل بسيط فكل جزء يفرض فيه يمكن أن يحصل على الوضع الذى حصل عليه الجزء الآخر وكل ما كان كذلك كان قابلا للحركة وكل ما كان كذلك ففيه ميل يحركه وكل ما كان كذلك فهو متحرك بالاستدارة لحركته ليست بطبيعية والا تحرك بالطبع عما عنه يحرك بالطبع فيكون الطبيعة الواحدة طالبة للشئ لواحد وهاربة عنه وهو محال ولا قسر يه لان القسر ما يكون على خلاف الطبع وهناك لا طبع فلا قسر فتلك الحركة ارادية فالسماء حيوان متحرك بالارادة والجواب عن هذه الكلمات مستقصى فى كتب الكلامية والحكمية (١) اما العناصر فزعموا أن الارض محفوفة بالماء والماء بالهواء والهواء بالنار وانها كرات منطو بعضها على البعض الا الماء وزعموا أن

لا جوهرا ولا عرضا بل أمرا عدميا وقد مر بيان جواز الاشتراط به وزوال ذلك الامر يقتضى انعدام المشروط وبيان المصنف كون العرض شرطا فى الاعدام بان العرض لا يبقى والجوهر يمتنع الخلو عنه فينعدم بانعدامه ليس مما يفيد مع هؤلاء الخصوم لان الكرامية لا يقولون بذلك كالمعتزلة وأما الزامهم الدور بسبب احتياج الجوهر الى العرض فباطل لان الدور يكون اذا كان المحتاج محتاجا الى المحتاج فيما يحتاج فيه اليه وههنا ليس كذلك فان احتياج الجوهر الى عرض لا بعينه لا الى عرض معين والعرض المعين محتاج الى جسم بعينه فلا يلزم منه الدور وجواب المصنف بتجويز التلازم من غير احتياج لاحدهما الى الآخر ليس بمفيد ههنا فان العرض محتاج فى وجوده الى الجسم والتلازم وان كان باحتياج كل واحد من المتلازمين الى عين الآخر محال لكنه من غير احتياج أحدهما الى الآخر والى ما يتعلق بالآخر ليس بمعقول فان ذلك يكون مصاحبة عامة وهى لا تقتضى امتناع الانفكاك وايراد المثال بالمتضايفين على الوجه المشهور غير صحيح فان اضافة كل واحد منهما محتاجة فى الوجود الى ذات الآخر لا الى اضافته ومعلولا علة واحدة يحتاج كل واحد منهما الى آخر فليس فيه عدم الاحتياج مطلقا من غير لزوم الدور وأما قوله فى الانتقال بالجواب الى الجواب عن الثلاثة الاول ما تقدم فى مسئلة الحدوث فتلك الثلاثة هى التى أوردها من جانب الفلاسفة وهو كون المؤثر موجبا وامتناع عدم الزمان بعد وجوده واحتياج ما يجوز عدمه الى مادة قبل عدمه وقد مر الكلام فيها

(١) أقول انما بنى الفلاسفة ثبات الجهات وتحددها على القول بتناهى الابعاد وقالوا لما كانت الابعاد متناهية فالاشارة الحسية لا يمكن أن تذهب الى غير النهاية ولا المتحرك القاصد جهة ولوجوب كون المشار اليه بالحس موجودا تكون الجهة موجودة وكل موجود قابل للاشارة فاما ان يكون جسما أو جسمانيا ولا يجوز أن تكون الجهة جسما لان كل جسم قابل للتجزئة ولا شئ من الجهة بقابل لها لما ذكره فاذا الجهة جسمانية غير قابلة للقسمة وكل جهة تشتمل على مأخذين متضادين والجسم الذى تتحدد به الجهة لا يجوز أن يركب من أجزاء مختلفة لكونها مختلفة الجهات ووجوب كون الجهات متقدمة على أجزائها ثم عليها فاذا المحدد يكون بسيطا فى نفسه متشابها فى شكله ولا يتشابه فى الشكل غير الكرة فاذا هو كرة ولا يمكن ان يحدد ما هو خارج عنه لاحتياجه فى التعلق بما هو خارج عنه الى الجهة المتقدمة عليها فاذا تحدد ما هو داخل فيه ولا تميز فيما هو داخل فيه باعتبار الجهة الا بالمركز أو بالمحيط فاذا يتحدد به جهتان هما مأخذا امتداد واحد لا غير وهما العلو والسفل وما عداهما لا يكون متميزا بالطبع بل ان كان فيها امتياز كان بالعرض كاليمين والشمال وبساطة المحدد يمكن أن يبين مما قلنا وان كان بيانها بامتناع الخرق عليه أيضا ممكن كما ذكره

أثروا بان هذا القرآن وسائر الكتب انما وصلت اليهم بواسطة الملك فنقول قبل الدليل يلزم ان يكون ذلك الملك غير معصوم بل يكون آتيا بالفعل القبيح الا انا بشهادة الانبياء علمنا كون ذلك الملك معصوما وعلى هذا تتوقف صحة نبوة الانبياء على عصمة الملك وتتوقف عصمة الملك على صحة نبوتهم وذلك دور وهو باطل والعاشر أليس ان الانبياء اتفقوا على اثبات روح موصوف بالخبث فى غاية القوة والشدة وهو ابليس فلم لا يجوز ان يكون الذى اعانه على تلك الاعمال هو ابليس ولا يقال ان محمدا صلى الله وسلم ذمه ولعن ابليس فكيف يعينه ابليس لانا نقول ان المكار الخبيث قد يرضى بشتم نفسه ليتوصل به الى ترويج خبثه فهذه احتمالات عشرة فى بيان انه لم يثبت بالدليل ان فاعل المعجزات هو الله تعالى المقام الثانى ان سلمنا ان فاعلها هو الله تعالى فلم قلتم انه تعالى فعلها لاجل

الحركة

الحركة مستقيمة فالجرم الملاصق للفلك يجب أن يكون في غاية السخونة واللطافة وهو النار والذي يكون في غاية البعد يجب أن يكون في غاية البرودة والكثافة وهو الارض والذي يلاصق النار وهو الهواء يكون تاليا في اللطافة والذي يلاصق الارض يتلوها في الكثافة فهذا هو الوصف المحكم في ترتيب العناصر الا أن هذا الكلام يقتضي أن يكون الارض أبرد من الهواء وهو على خلاف قولهم وان يكون النار في غاية الرطوبة لان الرطوبة عندهم مفسرة بسهولة القبول للاشكال لا بسهولة الالتصاق بالغير والا لم يكن الهواء رطبا (١) ثم زعموا أن هذه الاربعة قابلة للكون والفساد لان النار عند انطفائها تنقلب هواء والهواء اذا برد صار ماء ولذلك تجتمع قطرات الماء في طرف الكوز المبرد بالجمد والماء ينقلب أرضا كما يفعله أصحاب الاكسير (٢) وأما المركبات فزعموا أن هذه العناصر اذا اختلطت انكسرت سورة كل واحد منها بسورة كيفية الآخر فيحصل كيفية متوسطة هي المزاج والمتكلمون قالوا انه لا مقاومة لهذا القول فاذا كان الكاسر سورة كل واحد منهما سورة الآخر فان حصل الانكساران دفعة واحدة لزم حصول الكاسرين في ذلك الزمان فيكون كل واحد من تينك الكيفيتين في ذلك الآن منكسرا وغير منكسر هذا خلف وان لم يوجدا معا فهو محال لان المغلوب يعود غالبا لا يقال الكاسر هو الصورة المقومة وهي باقية من غير انكسار والمنكسر هو الكيفية وهي قابلة للاشد والاضعف لانا نقول الصورة انما تكسر بواسطة الكيفية القائمة فيعود المحذور فهذا تمام القول في الجواهر الجسمانية (٣) ﴿الجواهر الروحانية﴾ وهي التي

وأما بيان وجوب الحركة في المحدد فلا يتأتى الا بمقدمتين احداهما ان الجسم لا يخلو عن ميل وثانيهما ان الجسم البسيط يمتنع أن يكون فيه ميلان مختلفا الجهة ويمتنع أن يتحرك المحدد حركة غير مستديرة فاذا فيه ميل مستدير ولا عائق له لان العائق عن الحركة يجب أن يكون ذا ميل في جهة مخالفة لجهة ميل المتحرك وليس هناك جهة أخرى وكل ميل بلا عائق يقتضي حركة فاذا المحدد متحرك على الاستدارة فهذه مقدمات لابد منها في بيان ما قصد بيانه وعلى ما قصدناه

(١) أقول الحكماء لا يزعمون ان حرارة النار مقتضاة حركة الفلك بل انما قالوا انها مقتضاة صورتها وهي ذاتية وما يفيده الفلك يكون غريبا وانما نقل ذلك عن قول الكبري وأمثاله • وقد ذكر ابن سينا ذلك نقلا عنه وقال انه كان شديد التذبذب وكذلك القول في تعليل برودة الارض وكثافتها ببعدها من الفلك وأما قوله هذا الكلام يقتضي أن تكون الارض أبرد من الماء وهو على خلاف قولهم أيضا ففيه نظر فانهم لم يعللوا البرد بالبعد عن الفلك ولم يقولوا بان الارض ليست أبرد من الماء انما قالوا الماء أبرد عند الحس وحيث قالوا الكثافة مقتضاة البرودة حكموا بان الارض أبرد في نفسها لكونها أكثف وقلة الاحساس به لعدم نفوذها في المسام لكثافتها أيضا وأما الرطوبة فان كانت مفسرة بسهولة قبول الاشكال كان النقض بالنار واردا عليهم وان كانت بسهولة القبول محمولة عليها الا ان المحمول ربما يكون أعم والحق أن النار يابسة وليس يابس بالمعنى المقابل للمعنى الموجود في الماء

(٢) أقول عبارة ابن سينا هكذا وقد يجعل الاجساد الصلبة بالحرية مياها سيالة يعرف ذلك أصحاب الحيل كما قد يجمد مياه جارية بالتراب حجارة صلبة والظاهر فيه أن أصحاب الاكسير يحلون الاجسام الصلبة مياها وأما كيفية فعل الطبيعة وان كثيرا من مياه العيون ينعقد حجارة صلدة

(٣) أقول المتكلمين لا يقولون بوجوب مقارنة العلة للمعلول الا قوم قليل منهم فان الاشاعرة

التصديق وتقريره وهو ان للناس فيه مذهبين أحدهما ان أفعال الله تعالى وأحكامه غير معللة بشيء من الاغراض والدواعي والثاني ان افعاله موقوفة على الدواعي اما الاول فهو قول أهل السنة فعلى هذا التقدير يمتنع ان يقال انه تعالى يفعل شيئا لاجل شيء فكيف يقال مع هذا المذهب انه فعل المعجزات لاجل التصديق واما الثاني وهو قول من يقول انه لابد في أفعال الله تعالى من الدواعي فعلى هذا القول كيف عرفتم انه لا داعي لله تعالى الى خلق هذه المعجزات الا تصديق هذا المدعي وبيانه من وجوه أحدها ان العالم بحيث هذه الامور المعتادة قد كانت في أول حدوثها غير معتادة فلعله تعالى فعل هذه المعجزات لتصير ابتداء عادة وانه تعالى بعد تكرر عادة متطاولة لان فلك البروج يتم دورته في كل ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة وعلى هذا فيكون عادة انه

لا تكون متحيزة ولا حالة فى المتحيز وقد عرفت أن الفلاسفة هم القائلون بها وعرفت أقسامها فنقول اما الهيولى وقد سبق الكلام فيها وأما الارواح البشرية فسيأتى القول فيها ان شاء الله تعالى وأما النفوس السماوية والعقول فهى الملائكة وقد تكلمنا على أدلتهم فى اثباتها (١) ﴿القول فى الملائكة والجن والشياطين﴾ قال المتكلمون انها أجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة والفلاسفة وأوائل المعتزلة انكروها قالوا لانها ان كانت لطيفة بمنزلة الهواء وجب أن لا يكون لها قوة على شئ من الافعال وان يفسد تركيبها بادنى سبب وان كانت كثيفة وجب ان نشاهدها والا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال ولا نراها والجواب لم لا يجوز أن تكون لطيفة بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة القوام سلمنا انها كثيفة لكن بينا أن أبصار الكثيف عند الحضور غير واجب وأما الفلاسفة فقد زعموا أنها لا متحيزة ولا قائمة بالمتحيز ثم اختلفوا فالاكثرون قالوا انها ماهيات مخالفة بالنوع للارواح البشرية ومنهم من يقول الارواح البشرية التى كانت أبدانها ان كانت شريرة كانت شديدة الانجذاب الى مايشاكلها من النفوس البشرية فتتعلق ضربا من التعلق بابدانها وتعاونها على أفعال الشر فذلك هو الشيطان وان كانت خيرة كان الامر بالعكس (٢) ﴿خاتمة فى أحكام الموجودات والنظر فيه من وجهين النظر الاول فى الوحدة والكثرة﴾ ﴿مسئلة﴾ كل موجودين فلابد وان يكون متباينين بنفسه ثم المتكلمون أنكروا كون التعين أمرا ثبوتيا واحتجوا بامور الاول أنه لو كان التعين أمرا ثبوتيا لكان مساويا لسائر التعينات فى الماهية المسماة بالتعين ويمتاز كل واحد منها عن صاحبه بخصوصية فيلزم أن يكون للتعين تعين آخر الى غير النهاية الثانى وهو ان التعين لو كان أمرا ثبوتيا لاستحال انضمامه الى الماهية بعد وجود الماهية لكن الماهية لا توجد الا بعد التعين فان كان هذا التعين هو الاول لزم الدور وان كان غيره كان الشئ الواحد متعينا مرتين وهو محال الثالث وهو ان التعين اذا كان أمرا مغايرا للماهية استحال أن يكون الوجود

يقولون لا مؤثر الا الله وان كان خصماؤهم يلزمونهم القول به فى وجود صفات الله تعالى وأكثر القائلين بالعلة والمعلول لا يقولون بالمقارنة لقولهم ان ذلك يقتضى محالا وهو تحصيل الحاصل اما الحكماء فيقولون بذلك وههنا يكون قولهم الكاسر هو الصورة والمنكسر هو الكيفية بان الصورة تكسر بواسطة الكيفية فيعود المحذور صحيح فانه اذا كانت الصورة موجودة مع الكيفية كان مجموعهما لا يمكن ان يكون كاسرا ومكسورا فى حالة واحدة كما لا يمكن فى الكيفيتين والحق أن الكاسر هو الكيفية والمنكسر هو محلها ولذلك يحصل التوسط بين الماء الحار والبارد واذا امتزجا من غير حدوث الصورتين فيهما ولا يلزم منه محال

(١) أقول بان القائلين بالجواهر التى لا تكون متميزة ولا حالة فيه هم الفلاسفة فيه نظر لان أبا القاسم البلخى من المعتزلة وأتباعه ذكروا أن الروح الانسانى جوهر ليس له صفة التميز وايراد الهيولى ههنا على انها من الجواهر الروحانية ليس بمرضى عند القائلين بها وأما النفوس السماوية والعقول فلم يتكلم عليها فى هذا الكتاب مما يدل على اثباتها انما أورد حكايات الجرمانية فيها فقط وذكرها عند قسمة الجوهر على رأى الفلاسفة باسمائها فقط

(٢) أقول نقل عن المعتزلة أنهم قالوا الملائكة والجن والشياطين متحدون فى النوع ومختلفون باختلاف أفعالهم أما الذين لا يفعلون الا الخير فهم الملائكة وأما الذين لا يفعلون الا الشر فهم الشياطين وأما الذين يفعلون تارة هذا وتارة ذاك فهم الجن ولذلك عد ابليس تارة من الملائكة وتارة من الجن وما نقله المصنف ظاهر

يصل الى النقطة المعينة فى كل ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة فهذا وان كان لا يحصل الا فى هذه المدة الطويلة الا انه عادة والثالث لعله تعالى خلق هذا المعجز معجزة لنبى آخر فى طرف من أطراف العالم أو كرامة لولى أو معجزة لملك من الملائكة فى السموات أو معجزة أو كرامة لواحد من الخلق الساكنين فى الهواء أو فى البحار وكل ذلك محتمل الرابع لعله تعالى أظهر هذه المعجزة على هذا المدعى مع كونه كاذبا حتى تشتد الشبهة وتقوى البلية ثم ان المكلف ان احترز عنه مع قوة الشبهة فانه يستحق الثواب العظيم وهذا هو الذى ذكرناه فى حسن انزال المتشابهات فثبت انه على كل هذه التقديرات لا تدل المعجزة على صدق المدعى ثم انا نختم هذا الفصل بسؤال آخر فنقول الفعل اما ان يتوقف على الداعى أولا يتوقف فان كان الاول فحينئذ يتوقف صدور الفعل من العبد

القائم باحدهما والوجود القائم بالآخر لاستحالة قيام الصفة الواحدة بمحلين بل يكون وجود أحدهما غير وجود الآخر فيكون الشيء الواحد ليس بواحد بل اثنين ثم الكلام فيهما كما في الاول ولا شيء من الواحد ليس بواحد بل أمور غير متناهية واحتج القائلون بكون التعين أمرا ثبوتيا زائدا بان هذا الانسان يشارك الانسان الآخر في كونه انسانا ويخالفه في هويته فهويته مغايرة للانسانية وتلك الهوية صفة ثبوتية لان هذا الانسان موجود والمفهوم من هذا جزء المفهوم من هذا الانسان وجزء الموجود موجود فالمفهوم من هذا موجود (١) ﴿مسئلة﴾ الغيران اما أن يكونا مثلين أو مختلفين والمختلفان اما أن يكونا ضدين وهما الوصفان الوجوديان اللذان يمتنع اجتماعهما لذاتيهما كالسواد والبياض واما أن لا يكونا كذلك كالسواد والحركة واختلف المتكلمون في الغيرين فالمعتزلة قالوا الشيئان وأصحابنا قالوا هما اللذان يمكن أن يفارق أحدهما الآخر بمكان أو بزمان أو وجود وعدم والخلاف لفظي محض أما المثلان فحدوهما بانهما اللذان يشتركان في الصفات الذاتية أو انهما اللذان يقوم كل واحد منهما مقام الآخر أو يسد مسده وهذه العبارات مختلفة لان الاشتراك مرادف للتماثل والقيام مقام الآخر فلفظة مستعارة حقيقتها التماثل فيكون ذلك تعريفا للشيء بنفسه والحق ان هذه الماهيات متصورة تصورا أوليا لان كل واحد يعلم بالضرورة ان السواد يماثل السواد ويخالف البياض وتصور المماثلة والمخالفة جزء ماهية هذا التصديق وجزء البديهي أولى أن يكون بديهيا (٢) ﴿مسئلة﴾ يستحيل الجمع بين المثلين عندنا وعند الفلاسفة خلافا للمعتزلة لنا أن بتقدير الاجتماع لا يحصل الامتياز بالذاتيات واللوازم والا لما كانا مثلين ولا بالعرض لان نسبة جميع العوارض الى كل واحد منهما على السوية فلا يكون كونه عارضا لاحدهما أولى من كونه عارضا للآخر فيكون عارضا لكل واحد منهما وحينئذ لا يبقى الامتياز بينهما البتة فيكون الاثنان واحدا وهو محال احتج الخصم بان حكم الشيء حكم مثله فاذا

---

(١) أقول الحجة الاولى أوردها المتكلمون انما تتوجه على تقدير ثبوت تعين كل يشترك فيه التعينات ولو كان كذلك لكان ماهية التعين مشتركا فيها فلم يكن تعينا والمراد هنا من التعين ما به المغايرة بين المتباينين وهو لا يكون مشتركا فيها وانما يقال على افراد التعينات التعين أو ما به المغايرة قولا عرضيا وصار كل واحد منها غير الآخر بنفسه بتعين آخر فلا يلزم من ذلك أن يكون للتعين تعين والحجة الثانية القائم بان التعين لو كان ثبوتيا لاحتمال انضمامه الى الماهية لا بعد وجود الماهية فليس بوارد لان التعين هو الذي يوجد الماهية بسبب انضمامه اليها ولا يلزم من ذلك دور ولا ثبوت التعين مرتين والحجة الثالثة القائلة بان وجود الماهية غير وجود التعين فهما اثنان بل أمور غير متناهية ليس بصحيح لان الماهية توصف بالوجود بسبب اتصافها بالتعين وكانت الماهية المعينة لها وجود واحد

(٢) أقول الشيئان اما أن يمكن أن يفارق أحدهما الآخر بوجه من الوجوه أو لا يمكن والاول ينقسم الى المثلين والمختلفين فاذا جعل الغيران شيئين فقط شمل الاقسام الثلاثة وان جعلا ممكن المفارقة خرج منهما قسم واحد وهو الشيئان اللذان لا يمكن أن يفارق أحدهما الآخر أو لا يمكن والقسم الاول على رأي من يقول ان صفات الله لا هي هو ولا غيره يصح خروج الموصوف والصفة عن كونهما غيرين على التفسير الثاني وهل هما شيئان أم لا فيه خلاف وقد جوز اطلاق الشيئين عليهما أبو الحسن وأبى من ذلك أصحابه

على داعية خلقها الله تعالى فيه وعلى هذا التقدير فيكون فعل الله تعالى موجبا لفعل العبد وفاعل السبب فاعل المسبب فافعال العباد مخلوقة لله تعالى ومرادة له وعلى هذا التقدير يكون خالق كل القبائح هو الله تعالى فكيف يمتنع منه خلق المعجزة على يد الكاذب وان كان الثاني وهو ان الفعل لا يتوقف على الداعي فحينئذ يصح من الله تعالى ان يخلق هذه المعجزة لا لغرض أصلا وحينئذ تخرج المعجزة عن كونها دليلا على الصدق المقام الثالث ان سلمنا ان الله تعالى فعلها لاجل تصديق المدعي فلم قلتم بان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق وهذا انما يتم اذا ثبت ان الكذب على الله تعالى محال فاذا نفيتم الحسن والقبح في افعال الله تعالى فكيف تعرفون امتناع الكذب عليه تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا واعلم ان الجواب عن المقام

كانت الذات قابلة للآخر جوابه ان الاجتماع يوجب انقلاب الاثنين واحدا (١) ﴿مسئلة﴾ زعم بعضهم أن الغيرين متغايران بمعنى وكذا المثلان والضدان والمختلفان احتجوا بان المفهوم من كون السواد والبياض سوادا وبياضا مغاير للمفهوم من كونهما غيرين ومختلفين وضدين وكذلك بان التغاير والاختلاف والتضاد حاصلة في غير السواد والبياض وظاهره انه ليس أمرا سلبيا فهو أمر ثبوتي فثبت ان المتغايرين متغايران بمعنى وكذا المثلان متماثلان لمعنى ثم قالوا وذلك المعنى لابد وان يغاير غيره فمغايرته لغيره معنى قائم به وهو انه لابد وان يكون أما مثلا لغيره أو مغايرا له ومخالفا ومماثلته مع غيره أو مخالفته له معنى قائم به ثم الكلام فيه كما في الاول وهو يوجب القول بمعان لا نهاية لها فالتزموا ذلك وكلامنا في هذا الباب قد تقدم (٢) ﴿النظر الثاني في العلة والمعلول﴾ ﴿مسئلة﴾ كون الشئ مؤثرا في غيره متصور تصورا بديهيا لانا ببداية العقول نعلم معنى قولنا قطعت اللحم وكسرت القلم والتقطيع والتكسير تأثير مخصوص فلما كان تصور التأثير المخصوص بديهيا كان تصور مسمى التأثير الذي هو جزء ماهية التأثير المخصوص أولى أن يكون بديهيا (٣) ﴿مسئلة﴾ العدم لا يعلل ولا يعلل به لانا ان جعلنا العلية والمعلولية وصفين ثبوتيين استحال كون المعدوم علة ومعلولا لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم وان لم نقل به كان التأثير عبارة عن حصول الاثر عن المؤثر وذلك يستدعي أصل الحصول وقالت الفلاسفة علة العدم عدم العلة لان الممكن دائر بين الوجود والعدم وكما يستدعي رجحان الوجود علة وجودية استدعى رجحان العدم علة عدمية والجواب أن العدم نفي محض فيستحيل وصفه بالرجحان (٤) ﴿مسئلة﴾ المعلول الواحد بالشخص يستحيل أن يجتمع عليه علتان مستقلتان والا لكان مع كل واحد منهما واجب الوقوع

(١) أقول عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد بل غايته ان يدل على عدم العلم بالتغاير والحكم بان المثلين المجتمعين لا يتمايزان بالعوارض منقوض بانحراف الخطوط المجتمعة التي تصير عند الاجتماع نقطة واحدة في الوضع فانها انحراف خطوط متغايرة وكونها كذلك من عوارضها والحكم بان الاجتماع يوجب انقلاب الاثنين واحدا دعوى مجردة عن بيان ومشايخ المعتزلة جوزوا اجتماع المثلين وقالوا العلة في كون بعض الاعراض أشد من بعض هذا اجتماع الامثال من تلك الاعراض في محل واحد والذين يقولون باستحالة جمع المثلين ربما عدوها في المتضادين وحينئذ لا يكون قسمة المختلفين الى المتضادين وغير المتضادين قسمة عام الى خاصين لان المثلين أيضا يدخلان في المتضادين وحينئذ ينبغي أن يقسم الغيران الى المتضادين والمختلفين والمتضادين الى المثلين والى غيرهما

(٢) أقول هذا القول منسوب الى قدماء المعتزلة وقد مر كلام القائلين بقيام الاعراض بالاعراض مرة بعد مرة الى ما لا نهاية له مثل معمر وغيره والحق ان هذه الامور اعتبارات عقلية يعتبرها العقل في أمور معقولة وللعقل أن يجعل تلك الاعتبارات أمورا معقولة ويعتبر فيها تلك الاعتبارات مرة بعد أخرى ولذلك أن يقف العقل ولم يفطن القوم لذلك وسموها بالمعاني

(٣) أقول هذا المعنى هو الذي يسميه الفلاسفة بالفعل والانفعال اللذين حدهما المصنف في الاعراض النسبية وانكر وجودهما وذكر انهما لو كانا موجودين لزم التسلسل في كل واحد منهما

(٤) أقول العدم المطلق لا يعلل ولا يعلل به اما العدم المقيد فربما يعلل ويعلل به كما يقال عدم علة الفقر وعدم الغذاء للحيوان الصحيح علة الجوع ومن ذلك الباب قولهم عدم العلة علة عدم المعلول وفي قوله وان لم يقل به يعني بكون العلية والمعلولية وصفين ثبوتيين كان التأثير عبارة عن حصول الاثر موضع نظر لان التأثير حصول أثر غيره مؤثر بشرط كونهما موجودين في الخارج أو مطلقا والكلام في

الاول ما بينا في باب الصفات انه لا مؤثر الا قدرة الله تعالى وحينئذ تبطل الاحتمالات العشرة المذكورة والمعتزلة لما قالوا بان العبد موجد فقد بطل عليهم هذا الطريق وعن المقام الثاني والثالث انه قد يكون الشئ جائزا في نفسه مع ان العلم الضروري يكون حاصلا بانه لا يقع الا ترى ان حدوث شخص في هذه الحالة مع صفة الشيخوخة جائز مع انا نقطع انه لم يوجد واذا رأينا انسانا نائما فغبنا عنه ثم رأيناه ثانيا جوزنا ان الله تعالى أعدم الرجل الاول وأوجد ثانيا مثله في الصورة والخلقة ومع هذا التجويز نقطع انه لم يوجد هذا المعنى فكذلك ههنا فما ذكروه من الاحتمالات قائم الا انه تعالى أودع في عقولنا علما ضروريا بأنا متى اعتقدنا ان هذه المعجزات خلقها الله تعالى عقيب دعوى هذا المدعي فانا نعلم بالضرورة انه تعالى انما خلقها ليدل على تصديق دعوى ذلك

فيمتنع استناده الى الآخر فيستغنى بكل واحد منهما عن كل واحد منهما وهو محال (١) ﴿مسئلة﴾ المعلولان المتماثلان يجوز تعليلهما بعلتين مختلفتين خلافا لاكثر أصحابنا لنا أن السواد والبياض مع اختلافهما اشتركا في المخالفة والمضادة احتجوا بان افتقار المعلول الى العلة المعينة ان كان لماهيته أو لشيء من لوازمها وجب في كل ما ساوى ذلك المعلول أن يفتقر الى مثل تلك العلة وان لم يكن لشيء من لوازم تلك الماهية كانت تلك الماهية غنية عن تلك العلة والغنى عن الشيء يستحيل تعليله به والجواب أن المعلول لماهيته مفتقر الى مطلق العلة وتعين العلة انما جاء من جانب العلة لا من جانب المعلول (٢) ﴿مسئلة﴾ العلة الواحدة يجوز أن يصدر عنها أكثر من معلول واحد عندنا خلافا للفلاسفة والمعتزلة لنا أن الجسمية تقتضى الحصول في المكان وقبول الاعراض احتجوا بان مفهوم كونه مصدرا لاحد المعلولين غير مفهوم كونه مصدرا للآخر فالمفهومان المتغايران ان كانا داخلين في ماهية المصدر لم يكن المصدر مفردا بل يكون مركبا وان كانا خارجين كانا معلولين فيكون الكلام في كيفية صدورهما عنه كالكلام في الاول فيفضي الى التسلسل وان كان أحدهما داخلا والآخر خارجا كانت الماهية مركبة لان الداخل هو جزء الماهية وماله جزء كان مركبا وكان المعلول أيضا واحدا لان الداخل لا يكون معلولا والجواب ان مؤثرية الشيء في الشيء ليست صفة ثبوتية على مابيناه واذا كان كذلك بطل أن يقال انه جزء الماهية أو خارج عنها (٣) والذي يدل عليه وهو أن مفهوم كون النقطة محاذية لهذه النقطة من الدائرة غير مفهوم كونها محاذية للنقطة الاخرى ولم يلزم من تغاير هذه المفهومات كون النقطة مركبة وكذا مفهوم كون الالف ليس (ب) مغاير لمفهوم ليس (ج) ولم يلزم من تغاير هذه السلوب وقوع الكثرة في الماهية فكذا ههنا (٤) ﴿مسئلة﴾ العلة العقلية يجوز أن يتوقف ايجابها الاثر على شرط منفصل خلافا

وجودهما الخارجي وهو لم يرد في البيان غير تبديل لفظ العلية بالتأثير وقوله وذلك يستدعي أصل الحصول يقال عليه يستدعي الحصول الخارجي لو كان التأثير ايجادا أما اذا كان أعم من الايجاد فلم يستدعه وقوله المعدوم نفي محض فيستحيل وصفه بلزوم عان الجواب ان الممكن الذي لا يتميز معه وجود ولا عدم ليس بنفي محض ويتساوى نسبته في الطرفين يحتاج في ثبوت كل واحد منهما الى مرجح عقلا وهو مرادهم من العلية

(١) أقول هذا يصح اذا كان المراد من الاجتماع والاستقلال كون كل واحد من العلتين تاما او بالفعل أي مشتملا هذا على العلل الاربعة وشرائطها

(٢) أقول الحاصل ان المعلول مفتقر الى ما يشترك فيه العلل من حيث هي علل لا الى خصوصياتها

(٣) أقول الاشعرية قالوا الصفة الواحدة لا تقتضي أكثر من حكم واحد اما الذات الواحدة فلم يقولوا ذلك فيه اذ ليست عليه ولو كانت علية ما عدا ضرار والمعتزلة والفلاسفة قالوا ذلك في الذوات أيضا وصاحب الكتاب خالف الكل والحصول في المكان وجودي ومعلول للجسمية من باب التأثير وقبول الاعراض ليس بوجودي عنده وان كان وجوديا لكنه من باب التأثر وهم لا يعنون كون العلة الواحدة مع كونها فاعلة كونها منفعلة ليس هذا الدليل بصحيح ودليلهم غير مبني على كون المؤثرية ثبوتية بل مفهوما مؤثرية المؤثر الواحد في أثر لا يكون من جهة مؤثريته في غير ذلك الاثر ثم الجهتان اما داخلتان أو غير داخلتان الى آخره

(٤) أقول الاضافة والسلب لا يعقلان في شيء واحد وعندهم ان العلة الواحدة لا يصدر عنها اثنان من حيث انها واحدة ولا يعنون صدور شيئين يتعلقان بها لان عنها فلا يتوجه النقض بالاضافة

القائل ألا ترى ان قوم موسى لما أنكروا نبوته فالله تعالى ظلل الجبل عليهم فكلما هموا بالمخالفة قرب الجبل منهم وصار بحيث يقع عليهم وكلما هموا بالطاعة والايمان تباعد الجبل عنهم فكل من انصف علم ان كل من رأى هذه الحالة علم بالضرورة ان ذلك يدل على التصديق فهذا هو الجواب المعتمد في هذا الباب ومتى ضممت الى هذه الطريقة ماقررناه في الطريقة الثانية بلغ المجموع مبلغا كافيا في اثبات المطلوب

﴿المسئلة الثانية﴾

في ان الانبياء أفضل من الاولياء ويدل عليه النقل والعقل اما النقل فقوله عليه السلام في أبي بكر رضى الله عنه والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين أفضل من أبي بكر فهذا يدل على ان أبا بكر رضى الله عنه أفضل من كل من ليس بنبي وانه دون كل من كان نبيا وهذا يقتضي ان يكون

لاصحابنا انا أن الجوهر يوجب قبول الاعراض باسرها لكن صحة كل عرض مشروط بانتفاء ضده عن المحل (١) ﴿مسئلة﴾ العلة العقلية يجوز أن تكون مركبة عندنا خلافا لاصحابنا انا أن العلم بكل واحد من المقدمتين لا يستلزم العلم بالنتيجة والعلم بهما يوجب العلم بالنتيجة وكذا كل واحد من آحاد العشرة لا يوجب صفة العشرية ومجموع تلك الآحاد يوجب العشرية واحتجوا عليه بان واحدا لما لم يوجب فالمجموع لا يوجب أيضا لان الماهية باقية كما كانت والجواب النقض وبالله التوفيق (٢)

﴿الركن الثالث في الالهيات والنظر في الذات والصفات والافعال والاسماء﴾

(القسم الاول في الذات)

قد عرفت ان العالم اما جواهر واما اعراض وقد يستدل بكل واحد منهما على وجود الصانع اما بامكانه أو حدوثه فهذه وجوه أربعة الاول الاستدلال بحدوث الاجسام وهو طريقة الخليل عليه السلام في قوله لا أحب الآفلين وتحريره ان العالم محدث وكل محدث فله محدث الاول تقدم وأما الثاني فالدليل عليه ان المحدث ممكن وكل ممكن فله مؤثر اما ان المحدث ممكن فلان المحدث هو الذي كان معدوما ثم صار موجودا وما هذا شأنه كانت ماهيته قابلة للعدم والوجود ولا معنى للممكن الا هذا واما ان الممكن لابد له من مؤثر فقد تقدم (٣) فان قيل الكلام على هذه المقدمات قد تقدم الا على قولنا ان كل محدث ممكن (قوله) المحدث كان معدوما ثم صار موجودا فيكون قابلا للعدم والوجود لا محالة قلنا من مذهبكم ان المعدوم ليس بشئ لا عين ولا ذات بل كان نفيا محضا واذا كان كذلك استحال الحكم عليه بالقبول واللاقبول سلمنا صحة الحكم عليه لكن لم لا يجوز أن يقال انها حين كانت معدومة كانت واجبة العدم امتناعها ثم في زمان وجودها صارت واجبة الوجود لعينها تقريره أن الشئ بشرط كونه مسبوقا بالعدم لا يجوز في العقل فرض تقدمه لا الى الاول والازم صحة كون الشئ مع كونه مسبوقا بالعدم ازلا وذلك محال فاذا لصحة وجوده بداية فقبل تلك الصحة كان ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا لذاته واذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال كان ممتنعا لذاته ثم انقلب واجبا لذاته والجواب أن قولنا الممكن قابل للوجود والعدم لا نعني به ان تلك الماهية متقررة حالة الوجود والعدم بل نعني به أن الماهية لا يمتنع في العقل بقاؤها كما كانت ولا يمتنع في العقل بطلانها (قوله) لم لا يجوز أن تكون الماهية ممتنعة

والسلب عليهم

(١) أقول نفاة الاحوال من الاشاعرة لا يقولون بالعلة والمعلول ومثبتوها يقولون بالمعاني الموجبة لاحكام في محالها وهي عندهم علل تلك الاحكام وايجابها لا يتوقف على شرط والجوهرية عندهم ليست من المعاني ولا يرد عليهم بها نقض بل المعاني عندهم محصورة وذلك ان الصفات عندهم اما صفات نفسية واما صفات معنوية أما النفسية فهي ما يلزم نفس الموصوف ويبقى معها ما بقيت كالتحيز للجوهر والمعنوية ما تكون معللة بمعنى كالعالمية المعللة بالعلم والعلم عندهم معنى هو علة لكون محله عالما ومخالفة صاحب الكتاب اياهم من غير تعرض لموضع الخلاف

(٢) أقول قد مر ان الاشاعرة لا يقولون بعلية العلم بالمقدمات للعلم بالنتيجة بل يقولون ان الله يخلق العلم بالنتيجة على سبيل اجراء العادة وكل ما يورده المصنف في هذا الموضع مثالا للعلة ليس عندهم علة وأما مجموع الآحاد فهو نفس العشرة والعلل عندهم المعاني المذكورة وليس شئ منها بمركب فاذا هذا الخلاف يرجع الى اللفظ

(٣) أقول المتأخرون من المتكلمين يقولون الحكم بان كل محدث فلابد له من محدث بديهي غير محتاج الى الاستدلال بامكانه على احتياجه الى المحدث

الانبياء أفضل وأرجح حالا من غيرهم وأما العقل فهو ان الولي هو الكامل في ذاته فقط والنبي هو الذي يكون كاملا ومكملا ومعلوم ان الثاني أفضل من الاول فان ادعى بعض الجهلة انى كملت طائفة من الناقصين فلينظر في ان أصحابه أكثر عددا وفضيلة أم أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم فان رأى قومه بالنسبة الى قوم محمد صلى الله عليه وسلم في العدد والفضيلة كالقطرة بالنسبة الى البحر علم حينئذ انه عدم بالنسبة اليه

﴿المسئلة الرابعة﴾ المختار عندي أن الملك أفضل من البشر ويدل عليه وجوه أحدها انه تعالى لما أراد أن يقرر عند الخلق عظمته استدل بكونه إلها للسموات والارض وما بينهما فقال في سورة عم رب السموات والارض وما بينهما الرحمن لا يملكون منه خطابا ثم انه لما أراد الزيادة في تقرير هذا المعنى قال بعده يوم

لذاتها في وقت ثم تنقلب واجبة لذاتها في وقت آخر قلنا هب ان الامر كذلك لكن حصول الامتناع يتوقف على حضور وقته المخصوص وحصول الوجوب يتوقف على حضور الوقت الآخر والماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوقتين لا يبقى لها الا القبول (قوله) الممكن المأخوذ بشرط كونه مسبوقا بالعدم لصحة وجوده أول قلنا الاصل لم والا لزم أن يكون فرض دخوله في الوجود قبل ذلك الوقت بلحظة يوجب صيرورته أزليا وذلك محال بالبديهة (١) النظر الثاني الاستدلال بالامكان وتقريره أن نقيم الدلالة على أن واجب الوجود يستحيل أن يكون أكثر من واحد ثم نشاهد في الاجسام كثرة ممكنة وكل ممكن فله مؤثر على ما مر الطريق الثالث حدوث الاعراض مثل ما نشاهده من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما فلابد من مؤثر وليس المؤثر هو الانسان ولا أبواه ولابد من شيء آخر لا يقال لم لا يجوز أن يكون المؤثر هو القوة المولدة المركوزة في النطفة لانا نقول تلك القوة اما أن يكون لها شعور واختيار في التكوين واما أن لا يكون والاول باطل والا لكانت النطفة موصوفة بكمال القدرة والحكمة وهو معلوم الفساد بالبديهة والثاني أيضا باطل لان النطفة اما أن تكون جسما متشابه الاجزاء في الحقيقة واما أن لا تكون كذلك فان كان الاول لزم أن تخلق النطفة كرة لان القوة البسيطة اذا أثرت في المادة البسيطة لابد وأن تفعل فعلا متشابها وهو الكرة وهذا هو الذي عليه تعويل الفلاسفة في كرية البسائط وان كان الثاني كانت النطفة مركبة من البسائط وكل واحد من تلك البسائط يكون القائم بها قوة بسيطة وذلك يقتضي الكروية فيلزم أن تخلق النطفة كرات مضموم بعضها الى البعض ولما بطل ذلك علمنا أن المؤثر في خلق أبدان الحيوانات والنبات مؤثر حكيم الطريق الرابع امكان الاعراض وتقريره أن نقول الاجسام متساوية في الجسمية فاختصاص كل واحد منها بماله من الصفات يكون جائزا لان كل ما صح على الشيء صح

يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من أذن له الرحمن وقال صوابا ولولا ان الملائكة أعظم المخلوقات درجة والا لما صح هذا الترتيب الثاني انه تعالى قال والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وهذا هو الترتيب الصحيح لان الاله هو الموجود الاشرف ويتلوه في درجته الملائكة ثم ان الملك يأخذ الكتاب من الله تعالى ويوصله الى الرسول وهذا يقتضي ان يكون الترتيب هكذا الاله والملك والكتاب والرسول وهذا هو الترتيب المذكور في القرآن وهو يدل على شرف الملك على البشر الثالث ان الملائكة جواهر مقدسة عن ظلمات الشهوات وكدورات الغضب قطعا وطعامهم التسبيح وشرابهم التهليل والتقديس وانسهم بذكر الله تعالى وفرحهم بعبودية الله تعالى فكيف يمكن مشابهتهم بالموصوف بالشهوة والغضب الرابع ان

---

(١) أقول جوابه عن اعتراضه بان المعدوم نفي محض فكيف يكون قابلا للعدم والوجود ليس كما ينبغي لان قوله والماهية لا تمتنع في العقل بقاؤها كما كانت ولا تمتنع في العقل بطلانها معناه ان الماهية كان لها وجود جاز الاستمرار حال البقاء استمرار الوجود في الازمنة المقدرة والمحققة وأيضا معنى بطلانها ان الماهية تصير نفيا محضا وذلك غير معقول على الجواز أما تعقل الماهية من غير أن يفرض معها وجود أو عدم ثم نقول ان تلك الماهية المعقولة يمكن أن يكون معها الوجود الخارجي ويمكن أن لا يكون معه وقوله لم لا يجوز أن يقال انها كانت واجبة العدم لعله الجواب عن ذلك بقوله هب ان الامر كذلك لكن الامتناع متوقف على حضور وقت وكذلك الوجوب فالماهية من حيث هي هي لا يبقى لها الا القبول ليس من الانصاف فان السابق الى الفهم من كلامه تسليم الاعتراض ثم أجاب بوجه آخر وليس مراده ان الامتناع والوجوب ليسا لعين الماهية بل لحضور غيرها معها وأما القول بان صحة وجود المحدث له لذاته وقبلها كان ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا لذاته فجوابه عنه بالمنع المطلق وبيانه انه لو كان كذلك لزم من فرض حدوثه قبل تلك البداية كونه أزليا ليس أيضا بسديد لما مر في مسئلة الحدوث في تفسير الاول والثاني الصحيح ان البداية لصحة وجود المحدث يلزم من جهة حدوثه لا لذاته وتعيين وقت الحدوث لحكمة من خارج ليست غير الحدوث وقبل البداية له امتناع بالغير أي يمتنع امكانه قبل صحة بدايته ومع توهم عدم تلك البداية يمكن أن يكون له بداية أخرى قبلها ولا يلزم من ذلك صيرورته أزليا مع ان الصحة التي له لذاته أزلية

على مثله والامكان محوج الى المؤثر على ماتقدم (١) ﴿مسئلة﴾ مدبر العالم ان كان واجب الوجود فهو المطلوب وان كان جائز الوجود افتقر الى مؤثر آخر فاما ان يدور أو يتسلسل أو ينتهى الى واجب الوجود وهو المطلوب أما بطلان الدور فلان الشىء اذا احتاج الى غيره كان المحتاج اليه متقدما فى الوجود على المحتاج فلو افتقر كل واحد منهما الى الآخر لكان كل واحد منهما متقدما فى الوجود على الآخر فيلزم أن يكون كل واحد منهما متقدما على المتقدم على نفسه ومتقدم المتقدم متقدم فالشىء متقدم على نفسه هذا خلف وأما بطلان التسلسل فلان مجموع تلك الامور التى لانهاية لها مفتقر الى كل واحد منها وكل واحد منها ممكن والمفتقر الى الممكن ممكن فالمجموع ممكن وكل ممكن فله مؤثر فالمجموع له مؤثر والمؤثر اما نفس ذلك المجموع أو أمرا داخلا فيه أو أمرا خارجا عنه والاول باطل لان المؤثر متقدم على الاثر فلو كان المجموع مؤثرا فى نفسه يلزم كونه متقدما على نفسه وهو محال والثانى باطل لان كل واحد من آحاد ذلك المجموع فانه لا يكون علة لنفسه ولا لعلته والالزم تقدم الشىء على نفسه واذا لم يكن علة لنفسه ولا لعلته لم يكن علة لذلك المجموع فثبت أنه لابد لذلك المجموع من علة خارجة عنه والخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكنا بل يكون واجبا فثبت وجوب انتهاء الممكنات بأسرها الى الواجب ومتى ثبت كونه واجبا لذاته ثبت انه أزلى قديم باق أبدى (٢) فان قيل لم لايجوز أن يقال مدبر العالم ممكن الوجود لكن الوجود به أولى فلاجل

(١) أقول بعض هذا الكلام وهو الطريق الثانى خطابى وليس يدل على ان للعالم صانعا بل يدل على احتياج كل ممكن أو حادث من أجزاء العالم الى مؤثر ولا يدل على ان الجميع محتاج الى مؤثر وذلك لا يمكن الا بالرجوع الى الطريق الثانى وقوله ان كانت النطفة مركبة من بسائط والمؤثر غير ذى شعور لزم أن يكون المتخلف كرات مضموما بعضها الى بعض ليس بشىء لان البسائط حال الامتزاج لا يجب أن تقتضى ما يقتضى كل واحد منها حال الانفراد

(٢) أقول فى ابطال التسلسل موضع نظر وذلك انه أثبت لمجموع الامور الغير المتناهية مؤثرا بسبب احتياج المجموع الى آحاده وانما يجب من ذلك أن يكون للمجموع مؤثرات لانهاية لها هى الآحاد واذا لم يكن كل واحد من تلك الآحاد علة لنفسه ولا للعلة يلزم أن لا يكون علة بانفراده للمجموع ولا يلزم أن لا يكون هو مع سائر الآحاد علة بل الحق ذلك وحينئذ يكون علل المجموع داخلة فيه ولا يلزم من ذلك أن يكون علة المجموع خارجة فلا يتم مطلوبه وفى قوله واذا لم يكن علة لنفسه ولا لعلته لم يكن علة لذلك المجموع نظر لانه اذا أراد انه لم يكن علة تامة كان صحيحا الا انا ان فرضنا مجموعا مؤلفا من واجب وممكن هو معلوله لم يكن الواجب علة لنفسه ولم يكن الممكن علة لا لنفسه ولا لعلته ومع ذلك يكون كل واحد منهما جزأ من علة المجموع ولا يكون لذلك المجموع علة خارجة منه وأما اثبات امتناع مالانهاية له فى الوجود بدليل التطبيق كما قالوه فى الكتب الحكمية فلا يتم والدليل هو أن ينقص من غير المتناهى جملة متناهية ويتوهم تطبيق الباقى على المجموع قبل النقصان ويقال لابد من أن يكون احدى الجملتين أنقص من الاخرى بعدد متناه فيكون الجملتان غير متناهيتين كما مر بيانه وانما لا يتم بمثل ما قلنا فى الحوادث ويتم بمثل ما مر وهو أن يكون من مدبر العالم الى مالانهاية له جملة من العلل غير متناهية مترتبة كلها موجود والجملتان متطابقتان فى الخارج من غير احتياج الى توهم ومتساويان فى الجانب الذى يلى العالم ومن الواجب أن يكون جملة العلل زائدة على جملة المعلولات بواحدة من العلل فى الجانب الآخر الذى فرض غير متناه ويلزم من ذلك انقطاع المعلولات قبل انقطاع العلل المقتضى لتناهيهما مع فرضهما غير متناهيين وذلك خلف فاذن كون العلل غير متناهية محال فالنسبة محال

الافلاك تجرى مجرى الابدان للملائكة والكواكب تجرى مجرى القلوب ونسبة البدن الى البدن والقلب الى القلب كنسبة الروح الى الروح فى الاشراق والصفاء

﴿المسئلة الخامسة﴾

فى اثبات وجوب عصمة الانبياء عليهم السلام فى وقت الرسالة ويدل عليه وجوه أحدها ان كل من كانت نعمة الله تعالى عليه أكثر كان صدور الذنب منه أقبح وأفحش ونعمة الله تعالى على الانبياء أكثر فوجب ان تكون ذنوبهم أقبح وأفحش من ذنوب كل الامة وان يستحقوا من الزجر والتوبيخ فوق ما يستحقه جميع عصاة الامة وهذا باطل فذلك باطل الثانى انه لو صدر الذنب منه لكان فاسقا ولو كان فاسقا لوجب ان لا تقبل شهادته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا واذا لم تقبل شهادته فى هذه الاشياء الحقيرة فبأن لا تقبل فى

هذه الاولوية تستغنى عن المؤثر سلمنا ان الوجوب بالنسبة اليه كالعدم لكن لم قلت انه يفتقر الى السبب بيانه ان علة الحاجة الى المؤثر هو الحدوث لا الامكان فاذا كان ذلك المؤثر قديما لم يحتج الى المؤثر سلمنا انه لابد من سبب فلم قلت ان الدور باطل (قوله) ولان العلة قبل المعلول فيلزم أن يكون كل واحد منهما قبل نفسه قلنا ندعى القبلية بالزمان أو بالذات أو بمعنى آخر فان عنيت به الاول فهو باطل لانه لا معنى لكون الشئ مؤثرا فى الغير الا صدور الاثر عنه على ما تقدم فقبل صدور الاثر عنه يستحيل أن يكون مؤثرا واذا كان كذلك استحال تقدم العلة على المعلول بالزمان وان عنيت به التقدم بالذات فنقول نعنى بالتقدم بالذات كونه مؤثرا فيه أو تعنى به أمرا آخر فان عنيت به المؤثر كان قولك لو كان كل واحد منهما مؤثرا فى الآخر لكان كل واحد منهما متقدما على الآخر الزاما للشئ على نفسه وان عنيت به أمرا آخر فلابد من بيان ماهية ذلك التقدم ثم يمكن من اقامة الدلالة على ان الشئ يستحيل أن يكون متقدما على نفسه بذلك المعنى سلمنا فساد الدور فلم قلت ان التسلسل باطل (قوله) ذلك المجموع مفتقر الى كل واحد من تلك الآحاد قلنا لا نسلم انه يصح وصف تلك الاسباب والمسببات بانه مجموع وكل لان هذه الالفاظ مشعرة بالتناهى فلا يصح اطلاقها الا بعد ثبوت التناهى وهو أول المسئلة سلمنا انه يصح وصفها بذلك لكنا نقول ان دل ما ذكرته على فساد التسلسل فههنا ما يدل على صحته بيانه وهو ان هذه الحوادث المحسوسة لابد لها من مؤثر فالمؤثر فيها اما أن يكون محدثا أو قديما فان كان محدثا فالكلام فيها كالكلام فى الاول فاما أن يتسلسل فيكون ذلك اعترافا بصحة التسلسل أو ينتهى الى قديم وذلك هو القسم الثانى من القسمين المذكورين فنقول تأثير ذلك القديم فى ذلك الحادث اما أن يتوقف على شرط حادث أو لا يتوقف فان لم يتوقف على شرط لزم من قدم المؤثر قدم هذا الحادث والا لكان نسبة صدور الاثر عن المؤثر كنسبة لا صدوره عنه وان لم يفتقر صدوره عنه الى مرجح منفصل فقد ترجح الممكن لا عن سبب وذلك يسد باب اثبات الصانع وان افتقر لم يكن المؤثر التام قبل حصول ذلك المنفصل المرجح مؤثرا تاما هذا خلف واما أن يتوقف على شرط فذلك الشرط ان كان قديما عاد الاشكال وان كان محدثا فاما أن يكون مقارنا لذلك الحادث أو سابقا عليه فان كان مقارنا فالكلام فى حدوثه كالكلام فى الاول فان كان شرط حدوثه هو الحادث الاول لزم الدور وان كان شرط حدوثه حادثا آخر لزم التسلسل وأما ان كان شرط حدوث ذلك الحادث حادثا سابقا عليه فنقول حال حدوث ذلك السابق لم يكن القديم مؤثرا بالفعل فى الحادث اللاحق وعند حدوثه يصير مؤثرا فيه بالفعل فتلك المؤثرية حكم حادث لابد لها من مؤثر فان كان هو الحادث الذى عدم الآن لزم تعليل الوجود بالعدم وهو محال وان كان هو الحادث الذى حدث به لزم الدور وان كان حادثا آخر لزم التسلسل فظاهر أنه لابد من التزام التسلسل سلمنا صحة دليلكم على وجود واجب الوجود لكنه معارض بوجهين آخرين الاول انا لو فرضنا موجودا واجب الوجود لكان وجوده اما أن يكون مساويا لوجود الممكنات واما أن لا يكون والقسم الثانى باطل لما تقدم من الدلائل على كون الوجود مفهوما واحدا والاول أيضا باطل لان ذلك الوجود اما أن يكون عارضا للماهية أو لا يكون فان كان الاول كان ذلك الوجود ممكنا ولا علة فالعلة ان كانت تلك الماهية كان المعدوم علة للموجود وهو محال وان كان غيرها كان واجب الوجود مفتقرا فى وجوده الى سبب منفصل هذا خلف وان لم يكن ذلك الوجود عارضا للماهية وهو محال لانه على هذا التقدير يكون تمام حقيقته مساويا للوجود الذى هو وصف عارض للماهيات وكل ما صح على الشئ صح على مثله فيلزم أن يصح على ماهيته كل ما صح على وجودنا فيكون وجوده ممكنا وتحددنا وهو محال الثانى انه لو كان واجب الوجود لكان قديما

اثبات الاديان الباقية الى يوم القيامة كان أولى وهذا باطل فذلك باطل الثالث انه تعالى قال فى حق محمد صلى الله عليه وسلم فاتبعوه لعلكم تهتدون وقال تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله فلو أتى بالمعصية لوجب علينا بحكم هذه النصوص متابعته فى فعل ذلك الذنب وهذا باطل فذلك باطل وأما جميع الآيات الواردة فى هذا الباب فاما أن تحمل على ترك الافضل أو ان ثبت كونه معصية لا محالة فذلك انما وقع قبل النبوة

﴿المسئلة السادسة﴾

فى أن نبينا أفضل من سائر الانبياء عليهم السلام ويدل عليه النقل والعقل أما النقل فهو انه تعالى وصف الانبياء بالاوصاف الحميدة ثم قال لمحمد صلى الله عليه وسلم أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده أمره بأن يقتدى بهم بأسرهم فيكون آتيا به والا يكون تاركا للامر وتارك الامر عاص وقد

والمعقول من القديم هو الذى لازمان يفرض موجودا فيه الا وقد كان موجودا قبل تلك القبلية قبلية زمانية على ما تقدم بيانه فى باب القديم والمحدث فيلزم من قدم الله تعالى قدم الزمان وذلك محال لا يقال تقدم البارى تعالى على العالم بزمان مقدر لا بزمان محقق وتفسيره ان الله تعالى تقدم على العالم بما لو كان هناك زمان لما كان لذلك الزمان أول لانا نقول تقدم البارى تعالى على العالم اذا كان حاصلا فى نفس الامر محققا وذلك التقدم لا يتحقق الا بواسطة الزمان استحال كون الزمان مقدرا بل لا بد وأن يكون محققا والجواب قوله لم لا يجوز ان مدبر العالم جائز الوجود لكن الوجود به أولى قلنا قد تقدم (قوله) هب انه جائز الوجود على التساوى لكن انما يحتاج الى المؤثر لو كان محدثا قلنا بينا ان علة الحاجة هى الامكان فقط (قوله) ما الذى عنيت بتقدم العلة على المعلول قلنا العقل ما لم يفرض للمؤثر وجودا استحال أن يحكم عليه بكونه مؤثرا فى الغير ومرادنا من التقدم هذا القدر (قوله) لا يمكن وصفه بكونه كلا ومجموعا الا اذا ثبت كونه متناهيا قلنا مرادنا من الكل والمجموع تلك الاسباب والمسببات بحيث لا يبقى واحد منها خارجا عنها (قوله) المؤثر فى حدوث الحوادث اليومية اما القديم أو المحدث قلنا قد بينا ان المؤثر هو الصانع القديم المختار وان المختار يصح منه ترجيح أحد الجائزين على الآخر لا لمرجح (قوله) واجب الوجود اما أن يكون وجوده عين ماهيته أو غيرها قلنا بل عين ماهيته وقد تقدم الجواب عن أدلتهم على أن الوجود مشترك فيه (قوله) يلزم من قدم الله تعالى قدم الزمان قلنا اذا جاز أن يكون تقدم بعض أجزاء الزمان على البعض لا بالزمان فلم لا يجوز تقدم ذات الله تعالى على العالم لا بالزمان (١) ﴿مسئلة﴾ صانع العالم موجود خلافا للملاحدة لعنهم الله تعالى لنا لو لم يكن موجودا

---

(١) أقول قوله فى معارضته دليل ابطال التسلسل باثبات صحة ان كانت المؤثرية فى الحادث اللاحق موقوفة على عدم الحادث السابق لزم تعليل الوجود بالعدم وهو محال وجوابه الصحيح ان يقال عدم الحادث السابق شرط به يتم المؤثر فى الحادث اللاحق والعدميات يجوز ان تكون شروطا كما مر بيانه وقوله فى الجواب عن ذلك انا بينا ان المؤثر هو الصانع القديم المختار وان المختار يصح منه ترجيح أحد الجائزين على الآخر لا لمرجح فيه نظر فانه لم يبين الى الآن كون المؤثر مختارا وانما سيبينه فيما بعد بناء على حدوث العالم فان بنى حدوث العالم على كونه مختارا لزم الدور وأيضا ادعاء ان المختار يصح منه ترجيح أحد الجائزين لا لمرجح غير مسلم فان المختار هو الذى يكون قوله تبعا لارادته وداعية لا ان يكون الفعل واقعا منه اتفاقا والداعى يكفى فى الترجيح وقول القدماء ان الجائع مختار أحد الفرضين المتساويين من غير ترجيح أحدهما على الآخر مردود فان غاية كلامهم ان الترجيح فى أمثال ذلك غير معلوم وذلك لا يدل على انه غير موجود فان المتحير هو الذى لا يترجح أحد دواعيه على الباقية والتحير موجود قطعا فى كثير من المختارين من ان البديهة حاكمة بان الترجح من غير مرجح محال وأما المعارضة الاولى لاثبات واجب الوجود بان وجود واجب الوجود ان كان مساويا بالوجود للممكنات لزم ان يصح عليه ما يصح على الممكنات ليس بشئ فان من فهم الفرق بين المعانى المتواطئة والمعانى المشككات عرف ان الوجود على الواجب وعلى غيره لا يقع بالتساوى وان كان المفهوم من الوجود شيأ واحدا وحينئذ لا يلزم منه ان يصح على الواجب ما يصح على الممكنات من غير ان يذهب الى ان الوجود ليس بمشترك وقوله ان كانت على الوجود ماهية الوجود كان المعدوم علة للوجود فباطل لان الماهية وحدها لا تكون موجودة ولا معدومة وهذا هو عين مذهبه الذى ذكره فى سائر المواضع وأبطله ههنا وأما المعارضة الثانية بوجوب قدم الزمان وجوابه بان تقدم البارى على العالم كتقدم بعض أجزاء الزمان على البعض الآخر فقد سبق ما يرد عليه والحق ان البارى تعالى ليس بزمان والزمان

بينا انه ليس كذلك واذا أتى بجميع ما أتوا به من الخصال الحميدة فقد اجتمع فيه ما كان متفرقا فيهم فيكون أفضل منهم وأما العقل فهو ان دعوته بالتوحيد والعبادة وصلت الى أكثر بلاد العالم بخلاف سائر الانبياء عليهم السلام أما موسى عليه الصلاة والسلام فكانت دعوته مقصورة على بنى اسرائيل وهم بالنسبة الى أمة محمد صلى الله عليه وسلم كالقطرة بالنسبة الى البحر وأما عيسى عليه الصلاة والسلام فالدعوة الحقة التى جاء بها ما بقيت البتة وهذا الذى يقوله هؤلاء النصارى فهو الجهل المحض والكفر الصرف والكذب الصراح فظهر ان انتفاع أهل الدنيا بدعوة محمد صلى الله عليه وسلم أكمل من انتفاع سائر الامم بدعوة سائر الانبياء عليهم السلام فوجب أن يكون محمد صلى الله عليه وسلم أفضل من سائر الانبياء عليهم السلام

الكان معدوما والمعدوم نفي محض لا خصوصية فيه ولا امتياز فلا يصلح للالهية فان قيل لا نسلم انه لا واسطة بيانه تقدم في مسئلة الحال سلمنا لكن لم قلت انه لا يجوز أن يكون معدوما قوله لان المعدوم لا امتياز فيه قلنا لا نسلم فان عدم السواد عن المحل يصحح حلول البياض فيه وعدم الحركة لا يصحح وكذلك عدم اللازم يقتضي عدم الملزوم وعدم غيره لا يقتضي ذلك وعدم المعارض معتبر في دلالة المعجزة على الصدق وسائر العدمات ليس كذلك سلمنا ما ذكرتموه لكنه معارض بأنه لو كان موجودا لكان مساويا لغيره في الوجود فان لم يخالف غيره في وجه آخر كان مثلا للممكن مطلقا فيكون ممكنا مطلقا وان خالفه كانت حقيقته مركبة وكل مركب مفتقر الى أجزائه وغيره وكل مركب فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى الغير ممكن فالواجب ممكن هذا خلف والجواب بينا ان نفي الواسطة معلوم بالضرورة وبالبرهان على ما تقدم (قوله) العدمات متميزة قلنا لو كفى ذلك في أن يكون خالقا فليجوز أن يكون الانسان معدوما وان كانت الصفات القائمة به موجودة وذلك عين السفسطة أما المعارضة فجوابها لا نسلم كون الشيء موصوفا مشتركا فيه بين الموجودات (١) ﴿القسم الثاني في الصفات﴾ وهي اما سلبية أو ثبوتية (القول في السلوب) ﴿مسئلة﴾ ماهية الله تعالى مخالفة لسائر الماهيات لعينها خلافا لابي هاشم فانه قال ذاته مساوية لسائر الذوات في الذاتية وانما تخالفها بحالة توجب أحوالا أربعة هي الحيية والعالمية والموجودية والقادرية خلافا لابي علي بن سينا فانه زعم ان ماهيته نفس الوجود والوجود معنى مشترك فيه بين كل الموجودات وزعم انه انما امتاز عن الممكنات بقيد سلبي وهو ان وجوده غير عارض لشيء من الماهيات وسائر الوجودات عارضة لنا ان مخالفته لغيره لو كانت بصفة لحصلت المساواة بالذات ولو كان كذلك لكان اختصاص ذاته بما به يخالف غيره ان لم يكن الامر كان الجائز غنيا عن السبب وهو محال أو للامر فيلزم التسلسل (٢) ﴿مسئلة﴾ ماهية الله تعالى غير

من معلولاته والوهم يقيس ما لا يكون في الزمان على ما في الزمان كما مر في المكان والعقل كما أبى عن اطلاق التقدم المكاني على الباري كذلك يأبى عن اطلاق التقدم الزماني عليه بل ينبغي ان يقال الباري تعالى تقدما خارجا عن القسمين وان كان الوهم خارجا عن توهمه

(١) أقول كل ما ذكره في هذه المسئلة خبط لعدم فهمه الكلام الذي في هذه المسئلة وهو انهم قالوا مبدأ الكل تعالى واحد وموجود لا بمعنى ان الوحدة التي تقابل الكثرة لاحقة به والوجود الذي يقابله العدم يصح عليه بل هو مبدأ لجميع المتقابلات ومبدع لجميع ما سواه فهو واحد موجود من حيث كونه مبدأ للواحد والكثير ومبدعا للوجود والعدم المتقابلين بازاء الوجود ولا يصح الحكم عليه أيضا بالوجوب فان الوجوب والامكان والامتناع متقابلة ولا يصل العقل الى تعقله فانه مبدأ العقل وخالق ما يعقله العقل فذاته ليس هو بموجود ولا معدوم ولا بواحد ولا بكثير ولا بواجب ولا بغير واجب يعنون بذلك المتقابلات بل هو موجود من حيث هو مبدع لا مبدع وبالغوا في هذه التبرئة وفي تنزيهه عن هذا التعريف والحاصل ان العقل لا يصل اليه وهذا وان كان كلاما من جنس الطامات لا طائل تحته لكنه بعيد عما ذهب اليه المصنف واعترض عليه

(٢) أقول أكثر المعتزلة ذهبوا الى ان جميع الذوات متساوية في الذاتية لان المفهوم من الذات عندهم هو ما يصح ان يعلم ويخبر عنه والصفة التي تفرد أبو هاشم باثباتها لله تعالى دون غيره وهي صفة الالهية وأما أبو علي بن سينا قال ماهية الله تعالى نفس الوجود مقيدة بلا عروضه لماهية وماهيات الممكنات معروضة للوجود وهي مخالفة ومخالفتها لنفس الوجود فاذا لا يكون بين ماهية الله تعالى وبين سائر الماهيات مشاركة بوجه البتة انما يكون التشارك بين ماهية الله تعالى ووجودات الممكنات لكنه يقول

﴿المسئلة السابعة﴾ الحق أن محمدا صلى الله عليه وسلم قبل نزول الوحي ما كان على شرع أحد من الانبياء عليهم السلام وذلك لان الشرائع السابقة على شرع عيسى عليه الصلاة والسلام صارت منسوخة بشرع عيسى عليه الصلاة والسلام وأما شريعة عيسى عليه السلام فقد صارت منقطعة بسبب ان الناقلين عندهم النصارى وهم كفار بسبب القول بالتثليث فلا يكون نقلهم حجة وأما الذين بقوا على شريعة عيسى عليه السلام مع البراءة من التثليث فهم قليلون فلا يكون نقلهم حجة واذا كان كذلك ثبت أن محمدا صلى الله عليه وسلم ما كان قبل النبوة على شريعة أحد

﴿المسئلة الثامنة﴾ القول بالمعراج حق أما من مكة الى بيت المقدس فلقوله تعالى سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى وأما من المسجد الاقصى الى ما فوق السموات

مركبة لانها لو تركبت لافتقرت الى كل واحد من أجزائها وكانت الماهية ممكنة على ماتقدم (١) (مسئلة) انه تعالى ليس بمتحيز خلافا للمجسمة لنا لو كان متحيزا لكان مماثلا لسائر الاجسام فيلزم اما حدوثها أو قدمها وهذه الدلالة مبنية على تماثل الاجسام وقد تقدم القول فيه واحتجوا من وجه آخر وهو انه تعالى لو كان متحيزا لكان مساويا لسائر المتحيزات فى أصل التحيز فان لم يخالفها من وجه آخر لزم المماثلة مطلقا فيلزم اما حدوثها أو قدمها وان خالفها فى وجه آخر لزم وقوع التركيب فى ذاته و يمكن أن يقال لم لا يجوز أن تكون ماهيته مخالفة لماهية سائر الاجسام وان كانت مساوية لها فى الحصول فى الحيز فان الاشياء المختلفة يجوز اشتراكها فى لازم واحد والاولى أن يقال لو كان متحيزا لكان اما أن يكون منقسما أو غير منقسم والاول يقتضى التركيب وهو محال والثانى باطل على القول بنفى الجوهر الفرد وعلى القول باثباته يلزم أن يكون الله تعالى أصغر الاشياء تعالى الله عنه علوا كبيرا وقد يستدل على نفى الجسمية خاصة بان كل جسم مركب فالعالمية الحاصلة لاحد الجزأين غير الحاصلة للجزء الآخر وكل واحد من تلك الاجزاء يكون حيا عالما قادرا على الاستقلال فيفضى الى تكثير الآلهة وهو محال وهذا المستدل يلزم ان الانسان الواحد ليس حيا عالما قادرا واحدا بل احياء وعلماء وقادرين (٢) ﴿مسئلة﴾ انه تعالى لا يتحد بغيره لانه تعالى حال الاتحاد ان بقيا موجودين فهما اثنان لا واحد وان صارا معدومين فلم يتحدا بل عدما وحدث ثالث وان عدم أحدهما وبقى الآخر فلم يتحدا لان المعدوم لا يتحد بالموجود (٣) ﴿مسئلة﴾ انه تعالى لا يحل فى شئ احتج أصحابنا

الوجود المقول على الله تعالى وعلى سائر الموجودات ليس هو بماهية اشئ لا له ولا لغيره بل هو أمر عقلى محمول على الوجود الخاص بالله وعلى سائر الموجودات بالتشكيك وليس هو بواجب الوجود وأما الزام التسلسل فى حجته فيمكن ان يدفع بان يقال الصفات المختلفة يقتضى طريانها على الذوات المتساوية لانفسها فانه بين جواز اشتراك العلل المختلفة فى معلولاتها وأيضا اذا جاز تعلق المختار باحد متساويين من غير مرجح فهلا جاز تعلق الصفة ببعض الذوات المتساوية من غير مرجح

(١) أقول الماهية المعراة عن الوجود والعدم كيف يعقل امكانها فان الامكان نسبة بين الماهية والوجود وأيضا الماهية الموجودة ملتئمة من الماهية والوجود فهى أولى بالامكان لاسيما الوجود حاصل عنها فهو ممكن وهو أحد أجزاء المجموع وهذا يلزم مذهبه

(٢) أقول لو كان متحيزا لم يكن منفكا عن الاكوان فيلزم حدوثه لما مر سواء كان مماثلا لغيره من الاجسام أو مخالفا وقوله على تقدير التماثل ان خالفها بوجه لزم وقوع التركيب ليس بصحيح مطلقا بل الصحيح انه ان خالفها بوجه داخل فى ماهيته وحينئذ لا يكون التماثل مطلقا اعنى التماثل المطلق يقتضى ان تكون المخالفة بعارض وحينئذ لا يلزم التركيب وأما قوله لو كان منقسما لكان مركبا ليس بصحيح لان المنقسم بالفعل يكون مركبا وأما القابل للانقسام فلا يلزم تركبه الا اذا صح الاستدلال بالانقسام على اثبات الهيولى والصورة وهو لا يقول بذلك والاستدلال الاخير مبنى على ان الجزء يجب ان يوصف بما يوصف به الكل وذلك مما لم يذهب اليه أحد بخلاف عكسه

(٣) أقول قال بالاتحاد من القدماء فرفوريوس وهو قال اذا عقل العاقل شيأ اتحد بذلك المعقول واذا عقل الاشياء اتحد بالعقل الفعال فصار هو مع العقل الفعال واحدا وأيضا قالت النصارى به حين قالوا اتحدت الاقانيم الثلاثة الاب والابن وروح القدس واتحد ناسوت المسيح باللاهوت وأيضا قال بعض المتصوفة من المسلمين به حيث قالوا اذا وصل العارف نهاية مراتبه انتفى تعينه وصار الموجود هو الله ويقولون لتلك المرتبة الفناء فى التوحيد وهذه الاقوال ان كانت عبارة عن غير المفهوم من

فاقوله تعالى لتركبن طبقا عن طبق والحديث المشهور أما استبعاد صعود شخص من البشر الى ما فوق السموات فهو بعيد لوجوه شتى الاول أنه كما يبعد فى المادة صعود الجسم الثقيل الى الهواء العالى فكذلك يبعد نزول الجسم الهوائى الى الارض فلو صح استبعاد صعود محمد صلى الله عليه وسلم لصح استبعاد نزول جبريل عليه السلام وذلك يوجب انكار النبوة والثانى انه لما لم يبعد انتقال ابليس فى اللحظة الواحدة من المشرق الى المغرب وبالضد فكيف يستبعد ذلك من محمد صلى الله عليه وسلم والثالث انه قد صح فى الهندسة ان الفرس فى حال ركضه الشديد فى الوقت الذى يرفع يده الى أن يضعها يتحرك الفلك الاعظم ثلاثة آلاف فرسخ فثبت ان الحركة السريعة الى هذا الحد ممكنة والله تعالى قادر على جميع الممكنات فكانت الشبهة زائلة

﴿المسئلة التاسعة﴾

بانه

أنه لو حل فى شىء اما مع وجوب أن يحل أو مع جواز أن يحل والاول باطل لوجهين الاول انه يلزم احتياجه الى ذلك الغير وكل محتاج ممكن فيكون الواجب لذاته ممكنا هذا خلف الثانى ان غير الله اما الجسم أو العرض فيلزم من وجوب حلوله فى الغير اما حدوثه أو قدم الجسم والعرض وهما محالان والثانى أيضا باطل لانه اذا لم يجب حلوله فى المحل كان غنيا عن المحل والغنى عن المحل يستحيل أن يحل فى المحل وهذا الدليل ضعيف لانه يقال لم لا يجوز أن يجب حلوله فى المحل (قوله) لو وجب ذلك لكان مفتقرا الى ذلك المحل قلنا لا نسلم ولم لا يجوز أن يقال انه لذاته يوجب لنفسه صفة هى الحالية فى ذلك المحل ولا يلزم من كونه موجبا لتلك الصفة احتياجه اليها ألا يرى انه يجب اتصافه بكونه عالما قادرا وان لم يلزم احتياجه الى شىء فكذا هنا (قوله) بان غيره اما الجسم أو العرض قلنا لا نسلم فانكم ما أقمتم دليلا قاطعا على ذلك فلم لا يجوز أن يقال انه تعالى أوجب لذاته عقلا أو نفسا ثم انه لذاته اقتضى صيرورة ذاته حالة فى ذلك المحل سلمنا الحصر لكن لم لا يجوز أن يقال انه لا يجب حلوله فى المحل مطلقا لكن ذاته تقتضى الحلول فى المحل لكن بشرط حدوث المحل وعلى هذا التقدير لا يلزم حدوث ذاته ولا قدم المحل وهذا كما نقول ان كونه تعالى عالما بوجود العالم واجب لكن بشرط وجود العالم فلا جرم لم يحصل هذا العلم قبل وجود العالم سلمنا ذلك فلم لا يجوز أن يحصل فى المحل مع جواز أن لا يحصل (قوله) الغنى عن المحل لا يحصل قلنا هذا مجرد الدعوى فاين الدليل والمعتمد فى ابطال الحلول ان المعقول من الحلول هو حصول العرض فى الحيز تبعا لحصول محله فيه وهذا انما يعقل فى حق من يصح عليه الحصول فى الحيز ولما كان ذلك فى حق الله تعالى محالا كان الحلول عليه محالا (١) ﴿مسئلة﴾ انه تعالى ليس فى شىء من الجهات خلافا للكرامية لنا انه ليس بمتحيز ولا حال فى المتحيز وما كان كذلك لم يكن فى جهة أصلا وذلك معلوم بالضرورة وقولان مكانه تعالى ان ساوى سائر الامكنة كان اختصاصه به دون سائر الامكنة يستدعى مخصصا وذلك المخصص لابد أن يكون مختارا وكل ما كان فعلا لفاعل مختار فهو محدث فكونه فى المكان محدث هذا خلف وان خالف سائر الامكنة كان ذلك المكان موجودا لان الاختلاف فى النفى المحض محال وذلك الموجود ان لم يكن مشارا اليه لم يكن الموجود فيه مشارا اليه فان كان كونه كذلك بالذات كان جسما فاذا فرضنا الله تعالى موجودا فيه كان البارى تعالى حالا فى الجسم وهو محال وان كان بالعرض كان ذلك عرضا حالا فى الجسم فالبارى تعالى لما كان حالا فيه كان حالا

الاتحاد ولا ينبغى أن يقال عليها الا بعد تحقق معانيها وان كان المراد منها ما يفهم من لفظ الاتحاد فالكلام عليه ما قاله المصنف

(١) ذهب بعض النصارى الى حلول الله تعالى فى المسيح وبعض المتصوفة الى حلوله فى العارفين الواصلين والمعقول من الحلول عند الجمهور قيام موجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته والحلول بهذا المعنى محال على واجب الوجود بذاته فان عنى به غير ذلك فلا كلام فيه الا بعد تصوره معناه وقولهم غير الله اما الجسم أو العرض ممنوع كما ذكره وقولهم الغنى عن المحل يستحيل ان يحل فى المحل صحيح على ما فسرنا الحلول به اما على معنى غير ذلك فغير معلوم وقوله المعقول من الحلول هو حصول العرض فى الحيز تبعا لحصول محله فيه يقتضى أن يكون حلول الصورة فى المادة غير معقول وحلول الاعراض النفسانية فى النفوس غير معقول ولو كان الامر كذلك لكن ذلك فى نفى جميعها ولما استعمل المتكلمون غير ذلك فى اقامة الادلة على نفيها بل اقتصروا على القول بان ذلك غير معقول والحق ان حلول الشىء لا يتصور الا اذا كان الحال بحيث لا يتعين الا بتوسط المحل ولا يمكن ان يتعين واجب الوجود بغيره فاذا حلوله فى غيره بهذا الوجه محال

أن محمدا صلى الله عليه وسلم مبعوث الى جميع الخلق وقال بعض اليهود انه مبعوث الى العرب خاصة والدليل على فساد هذا القول ان هؤلاء سلموا أنه رسول صادق الى العرب فوجب أن يكون كلما يقوله حقا وثبت بالتواتر انه كان يدعى أنه رسول الله الى كل العالم فلو كذبناه فى ذلك لزم التناقض والله أعلم

﴿المسئلة العاشرة﴾ فى الطريق الى معرفة شرعه انه عليه السلام بقى فى الدنيا الى أن بلغ أصحابه الى حد التواتر الذى يكون قولهم مفيدا للعلم ثم انهم بأسرهم نقلوا الى جميع الخلق أصول شرعته فصارت تلك الاصول معلومة وأما التفاريع فانها معلومة بالطرق المظنونة كاخبار الآحاد والاجتهادات والله أعلم

﴿الباب الثامن فى النفوس الناطقة وفيه مسائل﴾

﴿المسئلة الاولى﴾

في الحال في الجسم فكان حالا في الجسم هذا خلف (١) ﴿تنبيه﴾ الظواهر المقتضية للجسمية والجهة لا تكون معارضة للادلة العقلية القطعية التي لا تقبل التأويل وحينئذ اما ان يفوض علمها الى الله تعالى على ما هو مذهب السلف وقول من أوجب الوقف على قوله وما يعلم تأويله الا الله واما ان يستقل بتأويلها على التفصيل على ما هو مذهب أكثر المتكلمين وتلك التأويلات مستقصاة في المطولات (٢) ﴿مسئلة﴾ لا يجوز قيام الحوادث بذات الله تعالى خلافا للكرامية لنا لو صح اتصافه بها لكانت تلك الصحة من لوازم ماهيته فيلزم حصول تلك الصحة أزلا لكن ذلك محال لان صحة اتصافه بها أزلا يتوقف على صحة وجودها أزلا وذلك محال لان الازل عبارة عن نفي الاولية والحدوث عبارة عن ثبوتها والجمع بينهما محال فان قيل هذا يشكل بما ان العالم جائز الوجود لذاته ولم يلزم جواز وجوده لذاته أزلا فكذا ههنا ثم نقول صحة اتصاف الذات بالصفة عن صحة وجود الصفة في نفسها ولا يلزم من ثبوت احديهما ثبوت الاخرى فانا نقول يصح اتصاف الذات أزلا بهذه الصفة لو كانت في نفسها ممكنة كانت الذات قابلة لهذا وهذا لا يستدعي كون الصفة في نفسها صحيحة ثم نقول ماذكرته ان دل على قولك فههنا ما يدل على قولنا من وجوه الاول وهو ان العالم محدث فالله لم يكن فاعلا للعالم أزلا لان الفاعل ولا فعل محال ثم صار فاعلا والفاعلية صفة ثبوتية فهذا يقتضي حدوث هذه الصفة في ذات الله تعالى الثاني وهو ان الله تعالى لم يكن في الازل عالما بان العالم موجود فان ذلك جهل وهو على الله تعالى محال ثم صار عند وجود العالم عالما بوجوده الثالث وهو انه تعالى لم يكن رائيا لوجود العالم ولا سامعا لوجود الاصوات لان رؤيته موجودا مع انه ليس بموجود خطأ وهو على الله تعالى محال ثم ان وجود العالم والاصوات صار رائيا وسامعا الرابع وهو انه تعالى لا يجوز ان يخبر في الازل بقوله انا أرسلنا نوحا لان ذلك اخبار عن أمر مضى وذلك في الازل كذب وهو على الله تعالى محال ثم صار بعد ارسال نوح عليه السلام مخبرا عن ذلك الخامس وهو ان الله تعالى لم يكن ملزما بداود عمرا بقوله وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة لان خطاب المعدوم على سبيل الالزام سفه وهو على الحكيم غير جائز ثم صار ملزما

(١) أقول جميع المجسمة اتفقوا على انه تعالى في جهة وأصحاب أبي عبد الله بن الكرام اختلفوا فقال محمد بن الهيصم انه تعالى في جهة فوق العرش لا نهاية لها والبعد بينه وبين العرض أيضا غير متناه وقال أصحابه البعد متناه وكلهم نفوا عنه خمسا من الجهات واثبتوا له التحت الذي هو مكان غيره وباقي أصحاب ابن الهيصم قالوا بكونه على العرش كما قال سائر المجسمة وبعضهم قالوا بكونه على صورة وقالوا بجيئه وذهابه واستدلال المصنف بنفي التحيز على نفي الجهة اعادة للدعوى والاختصاص بمكان هو فيه ان كان باختياره لا يقتضي أمرا زائدا تخصصه به كما قالوا في اختياره أحد المتساويين من غير ترجيح والمكان ان لم يكن وجوديا كان كونه في المكان أزلا غير منكر على تقدير امكان تحيزه ومخالفة مكانه لسائر الامكنة لا يقتضي كون مكانه موجودا فان العدميات تتخالف بحسب تخالف ما ينسب اليه وان كان المكان غير مشار اليه لم يجب من ذلك كون المتمكن غير مشار اليه فانه من الجائز ان يصير اعند التمكن مشارا اليهما كما يقال في الصورة والهيولى والاشكال الذي أورد على المكان على تقدير كونه مشارا اليه بانه اما ان يكون جسما أو عرضا ليس يختص بهذا الموضع بل هو وارد على أمكنة جميع الاجسام وههنا قسم آخر وهو ان يكون خلاء لولا الجسم وقد مر فيه ما كان ينبغي ان يقال فيه والمعتمد منها ان الكائن في الجهة قابل للقسمة والاشكال وغير منفك من الاكوان وكل ذلك محال في حق واجب الوجود

(٢) أقول الذي ذكره عام في المواضع المتعارضة عقلا ونقلا وذلك كما ذكره

الصحيح ان الانسان ليس عبارة عن هذه الجثة المحسوسة ويدل عليه وجوه أحدها ان الانسان حال ما يكون شديد الاهتمام بمهم من المهمات فانه قد يقول قلت كذا وفعلت كذا وأمرت بكذا وهذه الضمائر دالة على نفسه المخصوصة فهو في هذه الاحوال عالم بذاته المخصوصة وغافل عن جميع أعضائه الباطنة والظاهرة والمعلوم مغاير لغير المعلوم الثاني ان جميع أعضائه الظاهرة والباطنة آخذة في الذوبان والانحلال لان البنية مركبة من الاعضاء الآلية وهي مركبة من الاعضاء البسيطة وهي حارة رطبة والحرارة اذا أثرت في الجسم الرطب أصعدت عنه الابخرة العظيمة فلهذا السبب يحتاج الحيوان الى الغذاء ليقوم بدل الاجزاء المتحللة اذا ثبت هذا فنقول الاجزاء والاعضاء كلها في التبدل والنفس المخصوصة التي لكل أحد واحدة باقية من أول العمر الى

للمكلفين عند حدوثهم وحدوث الشرائط والجواب ان صحة العالم غير واردة لان العالم قبل حدوثه كان نفيا محضا فلا يمكن الحكم عليه لا بالصحة ولا بالامتناع قوله صحة الاتصاف بالوصف غير صحة وجود الصفة قلنا النزاع فيه لكن الاولى متوقفة على الثانية لان صحة الاتصاف به متوقفة على تحققه وتحققه متوقف على وجوده واما المعارضات فالضابط فيها شئ واحد وهو ان المتغير اضافة الصفات الى الاشياء لا نفس الصفات وقد دللنا فيما تقدم على ان الاضافة لا وجود لها في الخارج (١) ﴿مسئلة﴾ اتفق الكل على استحالة الالم على الله تعالى واما اللذات العقلية فقد اثبتها الفلاسفة والباقون ينكر ونها ان اللذة والالم من توابع اعتدال المزاج وتنافره وذلك لا يعقل الا في الجسم وهو ضعيف لانه يقال هب ان اعتدال المزاج يوجب اللذة لكن لا يلزم من انتفاء السبب الواحد انتفاء المسبب والمعتمد ان تلك اللذة ان كانت قديمة وهي داعية الى فعل الملتذ به وجب ان يكون موجد الملتذ به قبل ان اوجده لان الداعي الى ايجاده قبل ذلك موجود ولا مانع لكن ايجاد الشئ قبل ايجاده محال وان كانت حادثة كان محل الحوادث قالت الفلاسفة هذه الدلالة لا تبطل الالم واما اللذة فنحن لا نقول انه يلتذ بخلق شئ آخر لكنا ندعي ان علمه بكماله المطلق يوجب اللذة والدلالة التي ذكرتموها لا تدفع ما قلناه وتقريره ان كل من تصور في نفسه كمالا فرح ومن تصور في نفسه نقصانا تألم واذا كان كماله سبحانه وتعالى أعظم الكمالات وعلمه بكماله أجل العلوم لم لا يجوز ان يستلزم ذلك أعظم اللذات والجواب انه باطل باجماع الامة وكذلك الالم (٢) ﴿مسئلة﴾ اتفق الكل على انه تعالى ليس موصوفا بالالوان والطعوم والروائح والمعتمد الاجماع

---

(١) أقول صحة الاتصاف اضافة والاضافات عنده غير موجودة وغير الموجود لا يمكن حصوله في الازل فلا يلزم من صحة اتصافه بها حصولها في الازل ولا في غير الازل بزعمه وأيضا لو كانت صفة الاتصاف موجودة لا يكفي كونها أزلية وقوله في الاعتراض صحة الاتصاف غير صحة وجود الصفة ولا يلزم من ثبوت احديهما أزلا ثبوت الاخرى صحيح وجوابه بان صحة الاتفاق يتوقف على صحة وجوده ليس بشئ لان صحة حدوث المقدور من القادر لا يتوقف على وجود المقدور ولا على صحة وجوده مطلقا بل يتوقف على صحة وجود مقدوره لذاته وان امتنع وجود مقدوره لعائق أو فوات شرط لم يضر ذلك في صحة المقدورية منه وقوله صحة العالم غير واردة لان العالم قبل حدوثه كان نفيا محضا فلا يمكن الحكم عليه بالصحة غير صحيح لان الخالق كان في الازل بحيث يصح صدور أثر منه فيما لا يزال وليس المراد بصحة العالم في الازل الا صحة صدور ذلك الاثر فيما لا يزال وأما المعارضات فجوابها ما ذكره والاضافات يمكن ان تتغير وتكثر بسبب تغير ما اليه الاضافة وتكثره واعلم ان المعتمد في هذا المقام الاستدلال بامتناع التغير عليه معه لامتناع انفعاله في ذاته

(٢) اقول اللذة والالم اللذان من توابع المزاج فلا شك في استحالتهما عليه تعالى وقوله ان كانت اللذة قديمة وجب ان يوجد الملتذ به قبل أن أوجده لان تقدم داعي اللذة لازم على داعي الايجاد انما يصح اذا كان الملتذ به من فعله وعلى تقديره يصح لو كان داعي الايجاد متحدا مغايرا لداعي اللذة أو كان داعي الايجاد أيضا قديما لكنه غير كاف في الايجاد الا بعد وجود الملتذ به واذا كان داعي اللذة داعي الايجاد بعينه لم يلزم الخلاف المذكور وقوله هذه الدلالة لا تبطل الالم يتعين اذ ليس اليه داع فلا يلزم هذا الخلاف وقوله الفلاسفة يقولون علمه بكماله وتقرير اللذة والالم اللذين يوجبهما العلم بالكمال والنقصان في حقه تعالى ليس بمفيد لانه منزه عن الانفعال واما تمسك بالاجماع لانه يفيد في عدم اطلاق لفظي اللذة والالم عليه تعالى لان كل صفة لا يقارنها الاذن الشرعي لا يوصف تعالى بها لا في المعنى الذي ادعاه الفلاسفة فالاجماع حاصل ونفي الالم عنه تعالى لا يحتاج الى بيان لان الالم ادراك منافر ولا منافي له تعالى

آخر والباقي غير ما هو غير الباقي فالنفس غير هذه البنية الثالث ان الانسان اذا رأى لون شئ علم بضرورة العقل ان طعمه كذا وكذا والقاضي على الشيئين لابد وأن يحضره المقضي عليهما فيهما شئ واحد وهو المدرك لجميع المحسوسات المدركة بالحواس الظاهرة وأيضا اذا تخيلنا صورة ثم رأيناها حكمنا بان هذه الصورة المرئية صورة ذلك المتخيل فلابد من شئ واحد يكون مدركا لهذه الصورة المبصرة ولتلك الصورة المتخيلة لان القاضي على الشيئين لابد وأن يحضره المقضي عليهما وأيضا اذا تخيلنا صورا مخصوصة وأدركنا معاني مخصوصة كالعداوة والصداقة فانا نركب بين هذه الصور وبين هذه المعاني فوجب حصول شئ واحد يكون مدركا للصور والمعاني حتى يقدر على تركيب بعضها ببعض والا لكان الحاكم بشئ على شئ غير مدرك لهما وهو محال وأيضا اذا

والاصحاب قالوا اللون جنس وتحته أنواع وليس بعضها بالنسبة الى بعض صفة كمال وبالنسبة الى بعض صفة نقصان وأيضا الفاعلية لا تتوقف على تحقق شيء منها واذا كان كذلك لم يكن الحكم بثبوت البعض أولى من الثاني فوجب ان لا يثبت شيء منها ولقائل ان يقول تدعى انه ليس بعض أولى من البعض فى نفس الامر أوفى عقلك وذهنك والاول لابد فيه من الدلالة فلم لا يجوز ان يكون ماهية ذاته تستلزم لونا معينا من غير ان تعرف لمية ذلك الاستلزام والثانى مسلم لكن لا يلزم منه الاعدم علمنا بذلك المعين فاما عدمه فى نفسه فلا (١) ﴿ القول فى الصفات الثبوتية ﴾ ﴿ مسئلة ﴾ اتفق الكل على انه تعالى قادر خلافا لجمهور الفلاسفة لنا انه ثبت افتقار العالم الى مؤثر فذلك المؤثر اما ان يقال صدر الاثر عنه مع امتناع ان لا يصدر أو صدر مع جواز ان لا يصدر والاول باطل لان تأثيره فى وجود العالم ان لم يتوقف على شرط لزم من قدمه قدم العالم وقد أبطلناه وان توقف على شرط فذلك الشرط ان كان قديما عاد الالزام فان كان محدثا كان الكلام فى حدوثه كالكلام فى الاول ولزم التسلسل اما معا وهو محال أولا الى أول فيلزم منه حوادث لا أول لها وهو محال ولما بطل هذا القسم ثبت الثانى ولا نعنى بالقادر الا ذلك (٢) فان قيل لم لا يجوز ان يكون المؤثر موجبا قوله يلزم من قدمه قدم العالم قلنا اما ان يكون صحيح الوجود فى الازل أولا يكون فان كان الاول لم يكن قدم العالم محالا فنحن نلتزمه وان كان الثانى كان لصحة وجوده بذاته واذا كان كذلك لم يلزم من قدم المؤثر قدم العالم لان صدور الاثر عن المؤثر كما يعتبر فيه وجود المؤثر يعتبر فيه امكان الاثر والذى يؤيده وهو ان القادر عندك هو الذى يصح منه الايجاد والله تعالى كان قادرا فى الازل ولم يلزم من أزلية قدرته صحة الايجاد أزلا فلما لم يلزم من القدرة الازلية حصول الصحة فى الازل فلم لا يجوز ان لا يلزم من وجود المؤثر وجود العالم فى الازل سلمنا انه لو لم يتوقف تأثيره فى العالم على شرطه لزم من قدمه قدم العالم فلم لا يجوز ان يقال تأثيره فى وجود العالم كان موقوفا على شرط حادث وحدوث ذلك الشرط على شرط آخر لا الى أول والكلام فيه يرجع الى مسئلة حوادث لا أول لها سلمنا انه لابد من القادر لكن لم قلت انه واجب الوجود ولم لا يجوز أن يقال واجب الوجود اقتضى لذاته موجودا قديما ليس بجسم ولا جسمانى وذلك المعلول كان قادرا وهو الذى خلق العالم سلمنا أن ما ذكرتموه يدل على القادر لكنه معارض بنوعين من الكلام الاول أن يبين ان حقيقة القادر على الوجه الذى قلتموه محال وبيانه من وجوه الاول ان المصدر ان استجمع جميع ما لابد فى المصدرية سلبا أو ايجابا امتنع الترك فان اختل قيد من القيود المعتبرة امتنع الفعل الا اذا قيل ان الشيء الواحد يكون مصدرا للفعل تارة والترك أخرى من غير حال البتة فى الحالين لكنه يكون ترجيحا لاحد طرفى الممكن على الآخر من غير مرجح وهو محال وأيضا فالمصدر به على هذا التقدير

(١) أقول التمسك بالاجماع فى العقليات يلزم عنه الضرورة والمعتمد فى هذا الموضع انه تعالى لا يجوز ان يكون محلا للاعراض لامتناع انفعال ذاته

(٢) أقول قد بينا من قبل ان اثبات القادر به مبنى على حدوث العالم وابطال حوادث لا أول لها ولهذا بناء عليهما ههنا واعلم ان القادر هو الذى يصح ان يصدر عنه الفعل وان لا يصدر وهذه الصحة هى القدرة والفلاسفة لا ينكرون ذلك انما الخلاف فى ان الفعل مع اجتماع القدرة والارادة هل يمكن مقارنة حصوله معهما أولا يمكن بل انما يحصل بعد ذلك والفلاسفة ذهبوا الى انه يمكن بل يجب حصوله مع اجتماعهما واقولهم بازلية العلم والقدرة وكون الارادة علما خاصا حكموا بقدم العالم والمتكلمون ذهبوا الى امتناع حصول الفعل معهما بل قالوا الفعل انما يحصل بعد اجتماعهما ولذلك قالوا بوجوب الحدوث لان الداعى الذى هو ارادة جازمة لا يدعو الا الى معدوم والعلم به بديهى

رأينا هذا الانسان علمنا انه انسان وانه ليس بفرس فالحاكم على هذا الجزئى بذلك الكلى وجب أن يكون مدركا لهما فثبت بهذه البراهين انه لابد وأن يحصل فى الانسان شيء واحد يكون هو المدرك لجميع المدركات بجميع أنواع الادراكات وأيضا ان الفعل الصادر عن الانسان فعل اختيارى والفعل الاختيارى عبارة عما اذا اعتقد فى شيء كونه زائد النفع فيتولد عن ذلك الاعتقاد ميل فينضم ذلك الميل الى أصل القدرة فيصير مجموع ذلك الميل مع تلك القدرة موجبا واذا كان كذلك فهذا الفاعل لابد وأن يكون مدركا اذ لو لم يكن مدركا لما كان هذا الفعل اختياريا فثبت انه حصل فى الانسان شيء واحد هو المدرك لكل المدركات بجميع أنواع الادراكات وهو الفاعل لجميع أنواع الافعال وهذا برهان قاطع واذا ثبت هذا فنقول ظاهر ان مجموع البدن ليس

تصير اتفاقية لأن فيه ان الأثر عن المصدر ان توقف على انضياف قيد جديد اليه لم يكن الحاصل أولا مصدرا تاما وان لم يتوقف عليه كان صدور الأثر عن ذلك المصدر في زمان معينه دون آخر بمجرد الاتفاق وتجويزه يقتضي تجويز انقلاب الممكن لذاته في وقت واجبا لذاته في وقت آخر فينسد باب اثبات المصدر فثبت ان المكنة من الفعل والترك غير معتبرة في حقيقة القادر ومما يؤكد ذلك ان مذهب المعتزلة ان لا اخلال بالثواب والعوض يقتضي الجهل والحاجة المحالين على القديم ومستلزم الممتنع ممتنع فالاخلال بهما ممتنع فصدورهما عنه واجب ومذهب أهل السنة ان ارادة الله تعالى وقدرته متعلقتان بايجاد أشياء متعينة والتغير على صفاته ممتنع فتكون المؤثر به واجبة ونقيضها ممتنع فامكان التردد مردود ومن مذهب الكل ان الله تعالى عالم في الازل بان أي الجزئيات توجد وأيها لا توجد وامتناع تغير العلم يستلزم امتناع تغير المعلوم والقدرة على الممتنع ممتنعة فالمكنة في الطرفين غير معتبرة على جميع المقالات الثاني ان المكنة في الطرفين اما أن تثبت حال حصول أحدهما أو قبل ذلك والاول باطل لان حال حصول أحدهما فذلك الحاصل واجب ونقيضه محال وامكان التردد بين الواجب والمحال محال والثاني أيضا كذلك لان شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال الممتنع الحصول في الحال والموقوف على المحال محال فحصوله بقيد كونه في الاستقبال ممتنع في الحال والممتنع لا تمكن فيه الثالث قولنا القادر يجب أن يكون مترددا بين الفعل والترك انما يصح ان لو كان الفعل والترك مقدورين له لكن الترك محال أن يكون مقدورا لان الترك عدم والعدم نفي محض ولا فرق بين قولنا لم يكن مؤثرا وبين قولنا أثر فيه تأثيرا عدميا ولان قولنا ما أوجد معناه انه بقي على العدم الاصلي فاذا كان العدم الحالي عين ما كان استحال استناده الى القادر لان تحصيل الحاصل محال فثبت ان الترك غير مقدور واذا كان كذلك استحال أن يقال القادر هو الذي يكون مترددا بين الفعل والترك فان قلت الترك هو فعل الضد فالقادر متردد بين فعل الشيء وبين فعل ضده قلت فيلزمك أن لا يخلو القادر عن فعل أحد الضدين فيلزمك اما قدم العالم أو قدم ضده وأنت لا تقول به النوع الثاني سلمنا ان القادر في الجملة معقول لكن تعذر اثباته هنا لوجوه الاول وهو انه تعالى لو كان قادرا لكانت قادريته اما أن تكون أزلية أو لا تكون والاول محال لان التمكن من التأثير يستدعي صحة الاثر لكن لا صحة في الازل لان الازل عبارة عن نفي الاولية والحادث ما يكون مسبوقا بالاول والجمع بينهما متناقض والثاني محال لان قادريته اذا لم تكن أزلية كانت حادثة فافتقرت الى مؤثر ان كان المؤثر مختارا عاد البحث كما كان وان كان موجبا كان المبدأ الاول موجبا فان قلت انه في الازل يمكنه الايجاد فيما لا يزال وحاصله ان امتناع الاثر عند تمام المقتضي قد يكون لحضور المانع قلت المانع ان كان ممكن الزوال لذاته فلنفرض ارتفاعه وحينئذ يصح الفعل الازلي هذا خلف وان كان ممتنع الزوال لذاته فلنفرض وجب ان يكون كذلك أبدا اذ لو جاز ان ينقلب ممكنا لجاز ان يقال العالم كان ممتنعا لذاته ثم انقلب واجبا الثاني ان المقدور للقادر لا بد وان يتميز عن غيره لان اقتدار القادر عليه نسبة بين القادر وبينه وما لم يتميز المنسوب اليه عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره ولا تمكن القادر من الجمع بين الحركة والسواد بدلا عن الجمع بين السواد والبياض يستدعي امتياز أحدهما عن الآخر ولان كونه قادرا على ايجاد الحركة بدلا عن السكون وبالعكس يستدعي امتياز كل واحد منهما عن الآخر فان التردد بين الشيئين يتوقف على مغايرتهما فثبت انه لا بد من التميز وكل متميز ثابت فاذا تعلق القدرة به يتوقف على ثبوته في نفسه فلو كان ثبوته لاجل القدرة لزم الدور ولزم اثبات الثابت وانه محال فان قلت شرط التعلق تحقق الماهية والحاصل عن التعلق هو الوجود قلت

موصوفا بهذه الصفة وكل عضو من أعضاء البدن يشار اليه فانه ليس كذلك فثبت ان الانسان شيء آخر سوى هذا البدن وسوى هذه الاعضاء الرابع قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون فهذا النص يدل على ان الانسان بعد قتله حي والحس يدل على ان هذا الجسد بعد القتل ميت فوجب أن يكون الانسان مغايرا لهذا الجسد الخامس ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في بعض خطبه حتى اذا حمل الميت على نعشه رفرف روحه فوق النعش ويقول يا أهلي ويا ولدي لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي وجه الدليل ان هذا النص يدل على انه بقي جوهر حي ناطق بعد موت هذا البدن وهذا يدل على أن الانسان غير هذا الجسد

﴿المسئلة الثانية﴾

أطبقت الفلاسفة على ان النفس جوهر ليس بجسم

فالذات لما كانت متقررة قبل التعلق لم تكن مقدورة لان اثبات الثابت محال فالمتعلق هو الذى ليس بثابت وهو اما الوجود أو موصوفية الذات بالوجود لكن ذلك محال لانا بينا ان المتعلق متميز والمتميز ثابت فاذا ليس بثابت فهو ثابت هذا خلف الثالث لو كان قادرا من الازل الى الابد ثم اذا أوجده لم يبق مقدورا لاستحالة ايجاد الموجود وذلك التعلق القديم قد فنى وعدم القديم محال الرابع اذا قلنا القادر يمكنه ان يوجد فالموجدية ليست عبارة عن نفس الاثر اما أولا فلان الموجودية صفة للموجود والاثر قد لا يكون صفة له فان العالم ليست صفة لله تعالى وأما ثانيا فلانا اذا قلنا الاثر انما وجد بالقادر لان القادر أوجده فلو كان المفهوم من قولنا أوجده نفس وجود الاثر لكنا قد قلنا انما وجد الاثر لانه وجد الاثر فيكون الحاصل انه وجد الاثر بنفسه وذلك محال فظهر ان الموجودية صفة للموجد فهى ان كانت ممكنة الوجود واقعة بالقادر المختار عاد التقسيم فيه وان كانت واجبة وجب وجود الاثر لان الموجدية بدون وجود الاثر ممتنعة محال عقلا فثبت ان المؤثر لا يفعل الا على سبيل الايجاد

الجواب قوله انما لم يوجد العالم فى الازل لاستحالة وجوده ازلا قلنا وقوع العالم بالقدرة والاختيار فى الازل محال اما استناده الى العلة الموجبة غير محال فلم يصلح هذا مانعا عن صدوره عن العلة القديمة فى الازل سلمنا كونه محالا فى الازل لكن لو وجد قبل ان وجد بمقدار يوم لم يصر بسبب ذلك أزليا فكان يجب ان يوجد قبل ان وجد لان العلة قائمة والمانع المذكور مفقود وأما حوادث لا أول لها فقد تقدم ابطالها وأما الواسطة فقد أجمع المسلمون على ابطالها اما المعارضة الاولى فجوابها انه لم لا يجوز ان يكون المؤثر المستجمع لجميع جهات المؤثرية تارة يكون مصدرا للاثر وتارة لا يكون ونحن قد بينا ان المختار هو الذى يمكنه الترجيح لا لمرجح وأما الثانية فجوابها اما التمكن ثابت بالنسبة الى المقدور قبل دخوله فى الوجود قوله لا ممكنة فى الحال على الشئ الذى سيوجد فى الاستقبال قلنا لانسلم ولم لا يجوز ان يقال حصل فى الحال التمكن من ايجاده فى المستقبل وأما الثالثة فجوابها ان القادر هو الذى يصح ان يصدر عنه ما يكون فى نفسه ممكنا والفعل انما يصح فيما لا يزال فلا جرم كان الله قادرا فى الازل على التكوين فيما لا يزال وأما الرابعة فجوابها ان النسبة التى ادعيتموها وبنيتم عليها الامتياز ممنوعة فليس فى الوجود الا القدرة والمقدور وأما الخامسة فجوابها ان التعلق اضافة ولا وجود لها فى الاعيان فلا يلزم عدم القديم وأما السادسة فجوابها ان الموجدية اضافة الذات الى الاثر والاضافات لا وجود لها فى الاعيان (١) ﴿مسئلة﴾ اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى عالم الاقدماء

(١) أقول تلخيص الاعتراض الاول هو ان الحدوث لا يدل على الاختيار فان الاثر مع وجود القدرة والداعى لو كان ممتنعا لامتناع دعوة الداعى الى الوجود لكان مع المؤثر الموجب أيضا ممتنعا لامتناع تحصيل الحاصل فاذا الحدوث غير دال على الاختيار بل كما وجب أن يقع مع المختار وجب أن يقع مع الموجب فان امتناع كون الفعل أزليا دائر معهما على السواء وجوابه ان مقارنة الاثر للمؤثر الموجب واجب وليس بتحصيل الحاصل بل هو حصول يجب أن يتبع حصولا آخر وتخلفه لا يمكن الا بسبب وقوعه على شرط غير المقارن فعدم مقارنته له يكون بسبب شرط آخر ويلزم حوادث لا أول لها والحاصل أن المؤثر ان كان موجبا كان العالم اما قديما واما محدثا موقوفا على حوادث لا أول لها بينا امتناع كونه قديما وامتناع وجود حوادث لا أول لها امتنع كونه موجبا وحينئذ وجب كونه مختارا للقسمة الحاصرة لهما وأما ابطال الواسطة باجماع المسلمين فليس كما ينبغى والمعتمد فى ابطالها ان الواسطة يمتنع أن يكون واجبة الوجود لامتناع أن يكون الواجب أكثر من واحد فاذا هى ممكنة وهى من جملة العالم لان المراد من العالم ما سوى المبدأ الاول فاذن وقوع الواسطة بين واجب الوجود لذاته وبين العالم محال والمعارضة الاولى من النوع الاول مدفوعة عند المحققين من المتكلمين لانا

ولا بجسمانى وهذا عندى باطل والدليل عليه وهو انه لو كان الامر كما قالوا لكان تصرفها فى البدن ليس بآلة جسمانية لان الجوهر المجرد يمتنع أن يكون له قرب وبعد من الاجسام بل يكون تأثيره فى البدن تأثيرا بمحض الاختراع من غير حصول شئ من الآلات والادوات واذا كانت النفس قادرة على تحريك بعض الاجسام من غير آلة وجب أن تكون قادرة على تحريك جميع الاجسام من غير آلة لان الاجسام بأسرها قابلة للحركة والنفس قادرة على التحريك ونسبة ذاتها الى جميع الاجسام على السوية فوجب أن تكون النفس قادرة على تحريك جميع الاجسام من غير حاجة الى شئ من الآلات والادوات ولما كان هذا الثانى باطلا كان المقدم باطلا أما اذا قلنا انه جوهر جسمانى نورانى شريف حاصل فى داخل هذا البدن فحينئذ يمكن أن تكون أفعاله

لا لاصفة لنا أو فعاله محكمة متقنة فكل ما كان كذلك فهو عالم والمقدمة الاولى حسية والثانية بديهية
فان قيل لا نسلم ان هذا العالم فعله ولم لا يجوز ان يكون فعل الواسطة سلمناه لكن المراد من الفعل المحكم
هو الذي يكون مطابقا للمنفعة أو ما يكون مستحسنا في العرف أو أمرا ثالثا فان أردتم به الاول فاما ان
تريدوا به كون الفعل مطابقا للمنفعة من كل الوجوه أو من بعض الوجوه فان أردت به الاول فهو ممنوع
ولم قلتم ان المخلوقات مطابقة للمنفعة من كل الوجوه فانا نراه ليس كذلك لكثرة ما نشاهد في
العالم من الآفات ان أردت به الثاني فسلم لكن كون الفعل مشتملا على النفع من بعض الوجوه
لا يدل على كون فاعله عالما لان فعل الساهي والنائم بل الحركات الصادرة عن الجمادات قد يكون
نافعة من بعض الوجوه وأما ان أردتم بالمحكم ما يكون مستحسنا في العرف فاما ان تريدوا به ما يكون
مستحسنا على وجه لا يمكن تصور ما هو أحسن منه أو تريدوا به كونه مستحسنا في الجملة فان أردت به
الاول فلا نسلم ان العالم كذلك فانا لا ندري ان ترتيب الكواكب في السموات أو ترتيب أبدان الحيوانات
على وجه أكمل فيما هو الآن عليه ممكن أم لا فان أردت به الثاني فسلم ان العالم كذلك لكنه لا يدل
على الفاعل فان فعل الساهي والنائم قد يستحسن من بعض الوجوه فاما ان أردت بالاحكام والاتقان
معنى ثالثا فاذكروه لنتكلم عليه ولئن نزلنا عن الاستفسار فلم قلت ان فعل المحكم يدل على علم الفاعل

دفعه هو من القول بترجح احد مقدوري المختار من غير مرجح بل بان يعني اجتماع المصدر
جميع ما لابد منه في المصدرية هو بان يكون المؤثر المختار مأخوذا مع قدرته التي يستوي بالقياس
الى الطرفان ومع داعيه التي يترجح أحد الطرفين وحينئذ يجب وقوع الفعل بعدهما ولا ينافي
وجوبه الاختيار فان معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالقياس الى القدرة وحدها ووقوع الطرف
الذي يتعلق به الداعي وهذا كما اذا فرضنا وقوع الفعل من المختار كان وجوب الفعل من جهة فرض
الوقوع لا ينافي الاختيار وبذلك بطل قوله فثبت ان الممكنة من الفعل والترك غير معتبرة في حقيقة
القادر ولم يلزم من ذلك وقوع الفعل بمجرد الاتفاق واتضح الوجه في الجواب عن الامثلة التي
أوردها في المذاهب فان الممكنة في جميعها حاصلة باعتبار القدرة والوجوب واقع باعتبار الارادة
والعلم والمعارضة الثانية بان الممكنة لا تثبت في حال الحصول لان الحاصل حينئذ واجب ومقابله ممتنع
في الحال مدفوعة بما ذكره وهو ان الحاصل في الحال هو التمكن من التحصيل في الاستقبال الا ان
ذلك لا يمشي في قدرة العبد مع القول بكونها مقارنة للفعل والتحقيق فيه ان الوقوع في الاستقبال
ممكن لا الاجتماع مع وجود الممكنة في الحال وممتنع الاجتماع مع الوقوع في الحال حتى لزم منه المحال
والمعارضة الثالثة بان القادر على قولكم متردد بين الفعل والترك والترك لا يكون مقدورا فجوابها
ان القادر هو الذي يصح منه أن يفعل وان لا يفعل لا أن يفعل الترك والمصنف أورد في جوابه
ما أورده في جواب المعارضة الثانية ولكن بعبارة أخرى وأما ما أورده في النوع الثاني من المعارضة
وهو أن التمكن من الاثر يستدعي صحة الاثر فالجواب عنه أن التمكن من التأثير في الازل متناقض
ولذلك كان التمكن من التأثير مطلقا مستدعيا لصحة الاثر بعد ذلك والمعارضة التي بعدها وهي التي
سماها عند الجواب بالرابعة وهي أن المقدور لابد وأن يكون متميزا عن غيره حتى يختص القادر
بايجاده فجوابها ان التميز العقلي كاف وجوابه بنفي الامور النسبية غير نافع ههنا والمعارضة الموسومة
بالخامسة وهي أن تعلق القادر بالمقدور المطلق لا يصح وأما بالمقدور المعين فامر اضافي وهو الذي يسمى
بالخالقية وحكمه حكم سائر الاضافات والمعارضة الاخيرة بان الموجدية صفة للموجد فهي ان كانت
ممكنة الوجود وقعت بالقادر عاد التقسيم وان كانت واجبة وجب وجود الاثر معه فجوابه ما قيل
في الصفات الاضافية

بالآلات الجسدانية واحتج الرئيس أبو علي على كونها مجردة بوجوه الاول ان ذات الله تعالى لا تنقسم فالعلم به يمتنع أن يكون منقسما فلو حل هذا العلم في الجسم لانقسم وذلك محال الثاني ان العلوم الكلية صور مجردة فاما ان يكون تجردها لتجرد المأخوذ عنه وهو باطل لان المأخوذ عنه هو الاشخاص الجزئية أو لتجرد الآخذ فحينئذ يكون الآخذ مجردا والاجسام والجسمانيات غير مجردة والثالث ان القوة العقلية تقوى على أفعال غير متناهية والقوى الجسمانية لا تقوى عليها فالقوة العقلية ليست جسمانية والجواب عن الاول ان قوله أن ما يكون صفة للمنقسم يجب أن يكون منقسما ينتقض بالوحدة والنقطة وبالاضافات فان الابوة لا يمكن أن يقال انه قام بنصف بدن الاب نصفها وبثلثه ثلثها وعن الثاني ان النفس الموصوفة بذلك

وبيانه من وجوه أحدها ان الجاهل قد يتفق منه الفعل المحكم نادرا واتفق العقلاء على أن حكم الشيء حكم مثله فلما جاز ذلك مرة واحدة جاز أيضا مرتين وثلاثا واربعا وثانيها ان فعل النحلة فى غاية الاحكام وهو بناء البيوت المسدسة مع كثرة ما فيها من الحكمة التى لا يعرفها الا المهندسون وكذا العنكبوت تبنى بيتها فى غاية الاحكام وكذلك نرى كل واحد من الحيوانات تأتى بالافعال الموافقة لها بحيث يعجز عن تحصيلها أكثر الازكياء مع انه ليس بشيء منها علم ولا حكمة ولئن سلمنا ان ما ذكرته يدل على كونه تعالى عالما لكنه معارض بامرين الاول ان كونه عالما بالشيء نسبة بينه وبين ذلك الشيء فتلك النسبة غير ذاته لا محالة والموصوف بها والمقتضى لها هو ذاته تعالى فيكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا وهو محال أما أولا ولان البسيط لا يصدر عنه الا أثر واحد وأما ثانيا فان نسبة القبول بالامكان ونسبة التأثير بالوجوب والنسبة الواحدة لا تكون بالامكان والوجوب معا الثانى ان العلم ان لم يكن صفة كمال وجب تنزيه الله تعالى عنه وان كان صفة كمال كان الله تعالى محتاجا فى استفادة الكمال الى تلك الصفة والكامل بغيره ناقص بذاته والمحتاج الى الغير ناقص لذاته أيضا وذلك على الله تعالى محال والجواب اما الكلام فى الواسطة فقد تقدم وأما الاحكام فالمراد منه الترتيب العجيب والتأليف اللطيف ولا يشك ان العالم كذلك قوله اذا جاز صدور الفعل المحكم عن الجاهل مرة واحدة فليجز مرارا كثيرة قلنا بديهة العقل بعد الاستقراء شاهدة بالفرق وأما الحيوانات فكل من فعل فعلا محكما فهو عالم بذلك الفعل فقط وأما المعارضة الاولى فجوابها لم لا يجوز كون الشيء الواحد قابلا ومؤثرا (قوله) الواحد لا يكون مصدر الاثرين قلنا تقدم ابطاله قوله النسبة الواحدة لا تكون بالامكان والوجوب معا قلنا نسبة القبول بالامكان العام وهو لا ينافى نسبة الوجوب وأما حديث الكمال والنقصان فخطابى وهو معارض بما تقرر فى البداية ان صفة العلم صفة كمال والجهل صفة نقصان وتعالى الله عن النقصان (١)

---

(١) أقول قدماء الفلاسفة قالوا العلم حصول صورة المعلوم فى العالم ومع ذلك فهو يقتضى اضافة ما للعالم الى المعلوم والعالم والمعلوم ان كانا متغايرين فلا بد أن يتصور العالم بصورة المعلوم ولا يمكن أن يعقل المبدأ الاول شيأ من غيره وان كان واحدا فلا بد فيه من تغاير اعتبارين حتى يمكن أن يعقل الاضافة بينهما ولا كثرة فى المبدأ الاول بوجه من الوجوه فهو لا يوصف بالعلم بوجه بل هو نقيض العلم على الموجودات التى هى معلولاته بل هو يفيض العلم على الموجودات التى هى معلولاته كما يفيض الوجود عليها فهذا مذهبهم والباقون منا ومن أهل الملل جميعا اتفقوا على أنه تعالى عالم أما الاحكام والاتقان فقد يظهر لمن يتأمل أحوال الخلق و ينظر فى تشريح الاعضاء ومنافعها وهيئة الافلاك ووجود النيرات العلوية وحركاتها وبديهة العقل حاكمة بان أمثال ذلك لا يصدر عمن لا علم له ولا ينكر ممن يقع منه فعل محكم مرة واحدة على سبيل الندرة وهو جاهل ألا ترى ان من كتب مرارا خطا حسنا لا يمكن أن يتصور انه أمى جاهل بالخط وأما الواسطة فقد تقدم ابطاله وايجاد من يفعل فعلا محكما من العدم بحيث يقدر على ذلك ويعلم دقائقه فعل فى غاية الاحكام وأما البحث عن معنى الاحكام والاتقان فالقول بان الحكم بكون كل واحد يفعل فعلا محكما فهو عالم بديهى وغير الموقوف على اكتساب تصور أجزائه يقتضى أن يكون تصور الحكم بديهيا وأما أفعال الوسائط وأفعال الحيوانات فهى أفعال الله تعالى عند من يقول لا مؤثر الا الله وأما عند غيره فخلق مثل هذه الحيوانات محكم وايجاد العلم فيها والهامها أحكم من ايجاد تلك الافعال من غير توسطها والمعارضة الاولى بكون العلم نسبة بين العالم والمعلوم والمقتضى لها ذاته وهى تقبلها فيكون الواحد فاعلا وقابلا فالجواب عنها ان الاضافات لا توجد الا فى العقل وهى تكون بين شيئين يقتضى كل واحد منهما صفة الاضافة فى الآخر فيكون فاعلا وقابلا لشيء واحد وقوله يلزم من

العلم الكلى نفس جزئية شخصية وذلك العلم صار مقارنا لسائر الاعراض الحالة فى تلك النفس فاذا لم تصر هذه الاشياء مانعة من كون تلك الصورة كلية بذلك لا يصير كون ذلك الجوهر جسمانيا مانعا من كون تلك الصورة كلية وعن الثالث ان قوله القوة الجسمانية لا تقوى على أفعال غير متناهية قول باطل لانه لا وقت يشار اليه الا والقوة الجسمانية ممكنة البقاء فيه ومع بقائها تكون ممكنة التأثير والا فقد انتقل الشئ من الامكان الذاتى الى الامتناع الذاتى وهو محال

﴿المسئلة الثالثة﴾

قال أبو على هذه النفوس الناطقة حادثة لانها لو كانت موجودة قبل الابدان فهى فى ذلك الوقت اما أن تكون واحدة أو كثيرة فالاول محال لانها لو كانت واحدة فاذا تكثرت وجب أن يعدم ذلك الذى كان واحدا وتحدث هذه الكثرة والثانى محال لان حصول

﴿مسئلة﴾ اتفق العقلاء على أنه حي لكنهم اختلفوا في معنى كونه حيا فذهب الجمهور من الفلاسفة ومن المعتزلة أبو الحسين البصري الى أن معناه هو أنه لا يستحيل أن يكون عالما قادرا فليس هناك الا الذات المستلزمة لانتفاء الامتناع وذهب الجمهور منا ومن المعتزلة الى أنه صفة احتج أصحابنا بأنه لولا اختصاص ذاته لاجله صح أن يعلم ويقدر والا لم يكن حصول هذه الصحة أولى من لا حصولها ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون حقيقته المخصوصة كافية في هذه الصحة والاقوى أن يقال الامتناع أمر عدمي لما تقدم بيانه مرارا فعدم الامتناع يكون عدما للعدم فيكون ثبوتيا (١)

﴿مسئلة﴾ اتفق المسلمون على انه تعالى مريد لكنهم اختلفوا في معناه فذهب أبو الحسين البصري الى أن معناه علمه بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد وعن النجاري ان معناه أنه غير مغلوب ولا مستكره وعن الكعبي ان معناه في أفعال نفسه كونه عالما بها وفي أفعال غيره كونه آمرا بها وعندنا وعند أبي علي وأبي هاشم صفة زائدة على العلم لنا ان حصول أفعاله تعالى في أوقات معينة مع جواز حصولها قبلها أو بعدها يستدعي مخصصا وليس هو القدرة لان شأنها الايجاد الذي نسبته الى كل الاوقات على السواء ولا العلم لانه تابع للمعلوم فلا يكون مستتبعا له لامتناع الدور وظاهر ان سائر الصفات لا يصلح لذلك سوى الارادة فلابد من اثباتها فان قيل لا نسلم جواز حصول الله تعالى قبل ان حصل وبعده ولم لا يجوز أن يقال لا امكان لها الا في ذلك الزمان المعين والدليل عليه هو ان المفهوم من حصوله في ذلك الزمان وجب أن يبطل الذات فهو اذا صفة زائدة على الذات لكن هذه الصفة يستحيل حصولها الا في ذلك الزمان فاذا امكان حدوث هذه الصفة مختص بهذا الوقت فاذا عقل هنا لم لا يعقل في غيره فان ذات الامكان من لوازم الماهية فيدوم بدوامها فاذا ينتقض بما ذكرنا ثم نقول هذا انما يصح لو كانت الماهية متقررة قبل وجودها لكن ذلك باطل لانه بناء على ان الماهية متقررة حال عدمها وهو قول بان المعدوم شيء وهو باطل سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يقال الماهية بشرط حصولها في هذا الوقت يقتضي الامكان وبشرط حصولها في وقت آخر يقتضي الامتناع كما ان الطبيعة الارضية بشرط حصولها في المركز يقتضي السكون وبشرط حصولها في

ذلك صدور أثر من شيء بسيط باطل لان القبول ليس بأثر ومن يفعل ويقبل لا يصدر عنه الا أثر واحد فان حصول أثر غيره فيه لا يكون بأثر حصل منه وجوابه عن قولهم يشبه التأثير بالوجوب ويشبه القبول بالامكان ان ذلك بالامكان العام وهو لا ينافي الوجوب ليس بصحيح لان مرادهم ان الفعل مع مؤثر يجب أن يوجد ومع قابله لا يجب وهذا الممكن بازاء لا يجب فكيف يجتمع مع يجب والمعارضة الثانية بان العلم كمال ولا يمكن ان الله تعالى يستفيد الكمال من غيره فليس جوابه انه خطابي ولا يندفع بقوله ان العلم كمال والجهل نقصان وتعالى ذاته عن النقصان فان القائل يقول وتعالى انه عن الاستفادة كمالا عن غيره أيضا ونفي الاستفادة عن الله ليس بخطابي والجواب ان الذوات الناقصة تستفيد الكمال من صفاتها الكاملة أما الذوات الكاملة وصفاتها انما تكون كاملة لكونها صفات لتلك الذوات وكمال العلم من هذا النوع فان سبب كماله كونه من صفات الله تعالى

(١) أقول الذين يذهبون الى ان الصفات يجوز أن يكون زائدة على ذاته تعالى يذهبون الى ان الحياة صفة زائدة والذين لا يجوزون ذلك يحملونها سلبية وما جعله المصنف أقوى وهو ان الامتناع عدمي فعدمه ثبوتي مناقض لما ذكره مرارا من أن الامكان الذي هو نقيض الامتناع ليس ثبوتي

الامتياز ليس بالماهية ولا بلوازمها لان النفوس الانسانية متحدة بالنوع ولا بالعوارض أيضا لان الاختلاف بالعوارض انما يكون بسبب المواد ومواد النفوس الابدان وقبل الابدان ليست الابدان موجودة واعلم ان هذه الحجة مبنية على ان النفوس متحدة بالماهية ولم يذكر في تقريره دليلا وأيضا لم لا يجوز ان يقال هذه النفوس قبل هذه الابدان كانت متعلقة بابدان أخرى فهذا الدليل لا يصح الا بعد ابطال التناسخ ودليله في ابطال التناسخ مبني على حدوث النفس فيلزم الدور

﴿المسئلة الرابعة﴾ قالوا التناسخ محال لانا قد دللنا على ان النفس حادثة وعلة حدوثها هو العقل الفعال وهو قديم فلو لم يكن فيضان هذه النفوس عن العقل الفعال موقوفا على شرط حادث لوجب قدم هذه النفوس لاجل قدم علتها ولما كان ذلك باطلا علمنا

الهواء يقتضي الحركة سلمنا الامكان فلم لا يجوز أن يقال الله تعالى خلق الافلاك وخلق فيها طباعا محركة لها لذواتها ثم ان بسببها تتولد هذه الحوادث في عالمنا هذا واذا كانت الحوادث العنصرية مرتبطة بالاتصالات الفلكية لها مناهج معينة يمتنع فيها تقدم المتأخر وتأخر المتقدم كانت الحوادث العنصرية كذلك وحينئذ لا حاجة بها الى المخصص فان قلت فلم خلق العالم في الوقت المعين وما خلقه قبل ذلك ولا بعده قلت هذا انما يصح لو كان قبل خلق الفلك وقت وزمان وذلك محال بالاتفاق أما عند الفلاسفة فلأن الزمان مقدار حركة معدل النهار فقبل وجودها لا يمكن وجود الزمان وأما عند المسلمين فلان الزمان محدث واذا كان كذلك فقبل الخلق لا زمان فيستحيل أن يقال لم لم يخلقه في زمان آخر سلمنا انه لابد من مخصص فلم لا يكفي القدرة (قوله) نسبتها الى الكل على السواء قلنا والارادة أيضا نسبتها الى الكل على السواء فلتفتقر الارادة الى ارادة أخرى لا الى نهاية فان قلت الارادة القديمة كانت على صفة لاجلها يجب تعلقها باحداث الحادث المعين في الوقت المعين ويستحيل تعلقها باحداث ذلك الحادث في وقت آخر قلت لو كان الامر كذلك لم يكن الله تعالى بالحقيقة مختارا بل كان موجبا بالذات وهو قول الفلاسفة وأيضا فان جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال قدرة الله كانت على صفة لاجلها يجب تعلقها بايجاد الحادث المعين في الوقت المعين ويستحيل تعلقها بايجاده في وقت آخر وعلى هذا التقدير تستغني القدرة عن الارادة سلمنا ان القدرة غير صالحة لذلك فلم لا يكفي العلم بيانه من وجهين أحدهما ان الله تعالى عالم بجميع المعلومات فيكون عالما بما فيها من المصالح والمفاسد والعلم باشتمال الفعل على المصلحة والمفسدة مستقل بالدعاء الى الايجاد والترك بدليل انا متى علمنا في الفعل مصلحة خالية عن المضار دعانا ذلك العلم الى العمل بل اسناد الترجيح الى هذا الفعل أولى من اسناده الى الارادة فان الله تعالى أوقف على شفير جهنم وخلق فيه علما بما في دخول النار من المضار وخلق منهم ارادة وصول النار فلا يدخل النار فلاجل ذلك قد نريد الشئ ارادة قوية ونتركه لعلمنا بما فيه من المفسدة الثاني وهو ان الله تعالى عالم بجميع الاشياء فيعلم ان أيها يقع وأيها لا يقع ووجود ما علم الله تعالى عدمه محال وبالعكس فلا جرم يوجد ما علم وجوده فكان ذلك كافيا في التخصيص سلمنا ان ما ذكرته يدل على ذلك لكن معنا ما يبطله وهو ان المريد اما أن يريد لغرض أو لا لغرض فان كان لغرض كان مستكملا بذلك الغرض والمستكمل بالغير ناقص بالذات وهو على الله تعالى محال واذا كان لا لغرض كان ذلك عبثا وهو على الله تعالى محال ولانه يقتضي ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح وهو محال والجواب ان الجسم الموصوف بالحركة كان يمكن أن يصير موصوفا بها قبل ذلك والمحكوم عليه بهذا الامكان ليس هو المعدوم بل هو الجسم الموجود قوله يجوز أن يكون ممكنا في وقت ممتنعا في وقت آخر قلنا الوقت ان لم يكن موجودا استحال أن يكون له أثر وان كان موجودا كان الكلام كما في الاول (قوله) هذه الحوادث مستندة الى الاتصالات الفلكية قلنا تستقيم الدلالة على ان جميع الممكنات واقع بقدرة الله تعالى أما المعارضة بنفس الارادة فقوية وجوابها ان مفهوم كون الشئ مرجحا غير مفهوم كونه مؤثرا وذلك يوجب الفرق بين القدرة والارادة ويتوجه عليه ان المفهوم من كونه عالما بهذا السواد غير المفهوم من كونه عالما بذلك فيلزم أن يكون له بحسب كل معلوم علم وقد التزمه الاستاذ أبو سهل الصعلوكي ومنا وهو الوجه ليس الا (قوله) لم لا يكفي علمه تعالى بما في الافعال من المصالح والمفاسد قلنا تستقيم الدلالة على ان أفعاله تعالى لا يجوز تعليقها بالمصالح (قوله) انما يوجد ما علم الله تعالى انه يوجد قلنا العلم بان الشئ سيوجد تابع لكونه بحيث سيوجد فكونه بحيث سيوجد لو كان لاجل ذلك العلم لزم الدور بل لابد من صفة أخرى (قوله) المريد اما

ان فيضانها عن تلك العلة القديمة موقوف على شرط حادث وذلك الشرط هو حدوث الابدان فاذا حدث البدن وجب ان تحدث نفس متعلقة به فلو تعلقت نفس أخرى به على سبيل التناسخ لزم تعلق النفسين بالبدن الواحد وهو محال واعلم انه ظهر ان دليله في نفي التناسخ موقوف على اثبات كون النفس حادثة فلو أثبتنا حدوث النفوس بالبناء على نفي التناسخ لزم الدور وانه محال والاقوى في نفي التناسخ ان يقال لو كنا موجودين قبل هذا البدن لوجب ان نعرف أحوالنا في تلك الابدان كما ان من مارس ولاية بلدة سنين كثيرة فانه يمتنع ان ينساها

﴿المسألة الخامسة﴾

قالوا النفوس باقية بعد فناء الابدان لانها لو كانت قابلة للعدم لكان لذلك القبول محل ومحله يمتنع ان يكون هو تلك النفس لان القابل واجب البقاء عند وجود المقبول وجوهر

أن يرجح لغرض أو لا لغرض قلنا ارادة الله تعالى منزهة عن الاغراض بل هي واجبة التعلق بايجاد ذلك في ذلك الوقت لذاتها (١) ﴿ مسئلة ﴾ اتفق المسلمون على انه سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه

---

(١) أقول الحجة التي أوردها على اثبات الارادة خاصة بأفعال تقع في أزمنة أما التي لا تكون واقعة في أزمنة مثل خلق الزمان والجسم وسائر علل الزمان ان كانت بارادة احتيج في اثبات الارادة هنالك الى حجة أخرى الا أن يقال انها تحصل من غير ارادة وذلك مما لم يقولوا به والحجة التي تشمل الكل هي أن يقال تخصيص ما يخصص بالايجاد من جميع المقدورات يحتاج الى مخصص وهو الارادة الا أن المصنف لما جوز أن يخصص القادر أحد الطرفين من غير مخصص انسد عليه باب اثبات الارادة مطلقا وكان لقائل أن يقول ان قدرته تعالى تعلق بوقت للايجاد دون وقت من غير مخصص وقوله المخصص ليس القدرة مناقض لما ذهب اليه فيما مر وهو ان المختار يمكنه الترجيح من غير مرجح وقوله ولا العلم لانه تابع للمعلوم تناقض قوله ما علم الله وقوعه يجب ان يقع لا يصح له كون الموجب تارة الموجبة والاعتراض بتجويز كون الامكان خاصا بوقت معين لا يتوجه على الافعال التي لا تقع في زمان والجواب بان الموصوف بامكان الحركة هو الجسم يقتضي ان يكون الجسم هو الحاصل قبل ذلك الزمان وهو ليس بصحيح لان امكان الحركة المشروطة بذلك الزمان لا يكون حاصلا قبل ذلك الزمان فكيف يكون الجسم موصوفا به وكون الامكان من لوازم الماهية لا ينتقض بما ذكره لان الامكان المطلق من لوازم الماهية والامكان المقيد بشيء غير لازم لا يكون من لوازمها ولا يتناقضان باختلاف الدوام واللادوام لا يكون لاختلاف موضوعها وقوله في الجواب عن تجويز كون الامكان مقيدا بوقت ان الوقت ان لم يكن موجودا استحال ان يكون له أثر وان كان موجودا كان الكلام فيه كما في الاول لاجل دليله على اثبات الارادة بان يقال الوقت ان لم يكن موجودا استحال ان يتخصص بالارادة وان كان موجودا احتاج الى وقت آخر وارادة اخرى تخصصه به ويتسلسل قوله كون الماهية متقررة قبل وجودها بناء على ان الماهية متقررة حال عدمها فيه نظر لان الماهية متقررة قبل وجودها وقبل عدمها قبلية بالذات ولا يلزم منه أن يكون تقررها حال عدمها الا اذا كانت القبلية بالزمان والقول بان الحوادث مستندة الى الاتصالات الفلكية ان أريد بالاستناد كون الاتصالات شرطا لوجوداتها لا ينافي كونها واقعة بقدرة الله تعالى والمعارضة بالارادة وانها يجب ان تكون نسبتها الى الكل على السواء كما كانت لقدرة نسبتها الى الكل على السواء والارادة وعجزه عن الجواب عن ذلك والتزام كون العلوم القديمة والارادات القديمة غير متناهية بحسب المعلومات والمرادات خروج عن المذهب فان الاصحاب يقتصرون على القدماء التسعة ذات وثمانية أوصاف وهو التزم كونها غير متناهية والاصوب ان يقول الارادة القديمة تقتضي اضافات غير متعددة بحسب المرادات ووجود تلك الاضافات لا يكون الا في المعقول والقدرة لا تقتضي ذلك لان نسبتها الى جميع المقدورات على السواء فلا بد من مرجح يرجح البعض ليتعلق به الايجاد والحق ان القائل بجواز كون القدرة متعلقة ببعض المقدورات من غير مخصص لا يمكنه اثبات الارادة الا بالسمع اما القائل بامتناع ذلك فيمكنه اثباتها بالعقل وبالسمع وقوله بان كون الشيء بحيث سيوجد لا يكون لاجل العلم بانه سيوجد بل يكون لصفة أخرى تقتضي كون الشيء قبل ايجاده موصوفا بكونه بحيث سيوجد وكون القدرة غير صالحة للتعلق بذلك الشيء من غير مخصص وهما مناقضان لما ذهب اليه وقوله بنفي الغرض عنه تعالى قد مضى بيانه والكلام فيه والقول بان الارادة واجبة التعلق بايجاد وقت دون وقت يقتضي ثبوت الشيء والوقت قبل وجودهما وتخصيص الوقت بالشيء من جهة الارادة الواحدة المتعلقة ببعض المرادات دون البعض الآخر من غير مخصص

النفس لا يبقى بعد فسادها فوجب ان يكون محل ذلك الامكان جوهرا آخر فتكون النفس مركبة من الهيولى والصورة وحينئذ نقول ان هيولى النفس وجب قيامها بذاتها قطعا للتسلسل فوجب ان لا يصح الفساد عليه مع انه جوهر مجرد فيكون قابلا للصورة العقلية وليست النفس الا هذا الجوهر فيقال لهم لم لا يجوز ان يكون قبول تلك الهيولى لتلك الصورة العقلية كان مشروطا بحصول تلك الصورة فعند فناء تلك الصورة لا يبقى ذلك القبول

﴿ المسئلة السادسة ﴾ اعلم ان طريقنا في بقاء النفوس اطباق الانبياء والاولياء والحكماء عليه ثم ان هذا المعنى يتأكد بالاقناعات العقلية فالاول ان المواظبة على الفكر يفيد كمال النفس ونقصان البدن فلو كانت النفس تموت بموت البدن لامتنع ان يكون الموجب لنقصان البدن ولبطلانه سببا

فقالت الفلاسفة والكعبي وأبو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم لنا انه تعالى حي والحي يصح اتصافه بالسمع والبصر وكل من صح اتصافه بصفة فلو لم يتصف بها اتصف بضدها فلو لم يكن الله تعالى سميعا بصيرا كان موصوفا بضدهما وضدهما نقص والنقص على الله تعالى محال فلقائل أن يقول حياة الله تعالى مخالفة لحياتنا والمختلفات لا يجوز اشتراكها في جميع الاحكام فلا يلزم من كون حياتنا مصححة للسمع والبصر كون حياته كذلك سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يقال حياته وان صححت السمع والبصر لكن ماهيته غير قابلة لهما كما أن الحياة وان صححت الشهوة والنفرة لكن ماهيته تعالى غير قابلة لهما فكذلك ههنا سلمنا ان ذاته تعالى قابلة لهما لكن لم لا يجوز أن يكون حصولهما موقوفا على شرط ممتنع التحقيق في ذات الله تعالى وهذا قول الفلاسفة فان عندهم ابصار الشيء مشروط بانطباع صورة صغيرة مشابهة لذلك المرئي في الرطوبة الجليدية واذا كان ذلك في حق الله محالا لا جرم لم تثبت الصحة سلمنا حصول الصحة لكن لم قلت أن القابل للصفة يستحيل خلوه عنها وعن ضدها معا وقد تقدم تقريره سلمنا ذلك لكن ما المعنى بالنقص ثم لم قلت ان النقص محال فان رجعوا فيه الى الاجماع صارت الدلالة فيه سمعية واذا كان الدليل على حقيقة الاجماع وهو الآيات الدالة على السمعية والبصرية أظهر من الآيات الدالة على صحة الاجماع فكان الرجوع في هذه المسئلة الى التمسك بالآية أولى فالمعتمد التمسك بالآيات ولا شك ان لفظ السمع والبصر ليس حقيقة في العلم بل مجاز فيه وصرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز لا يجوز الا عند المعارض وحينئذ يصير الخصم محتاجا الى اقامة الدليل على امتناع اتصافه تعالى بالسمع والبصر ومن الاصحاب من قال السميع والبصير أكمل ممن ليس بسميع ولا بصير والواحد منا سميع بصير فلو لم يكن الله تعالى كذلك لكان الواحد منا أكمل من الله تعالى وهو محال وهذا ضعيف لان لقائل أن يقول الماشي أكمل ممن لا يمشي والحسن الوجه أكمل من القبيح والواحد منا موصوف به فلو لم يكن الله تعالى موصوفا به لزم أن يكون الواحد منا أكمل من الله تعالى فان قلت هذا صفة كمال في الاجسام والله تعالى ليس بجسم فلا يتصور ثبوته في حقه قلت فلم قلت بان السمع والبصر ليسا من صفات الاجسام وحينئذ يعود البحث (١) ﴿مسئلة﴾ اتفق المسلمون على اطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى ولكنهم اختلفوا في معناه فزعمت المعتزلة ان

كما ذهب اليه في القدرة

(١) أقول يجب ان يعني بالفلاسفة في قوله ههنا فلاسفة الاسلام والحق ان وصف الله تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل وانما لم يوصف بالذوق والشم واللمس لان النقل غير وارد بها واذا نظر في ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه غير ما ذكره الفلاسفة والكعبي وأبو الحسين اما اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها بالفعل غير ممكن والاولى أن يقال لما ورد النقل بوصفه تعالى بهما امتاز بذلك وعرفنا انهما لا يكونان له تعالى بآلتين كما للحيوانات واعترفنا بانا لسنا واقفين على حقيقتهما وذلك لان ما قالوا في هذا الباب لا يرجع بطائل اما قولهم الحي يصح اتصافه بالسمع والبصر فليس بمطرد لان أكثر الهوام والسمك لا سمع لها والعقرب والخلد لا بصر لهما والديدان وكثير من الهوام لا سمع لها ولا بصر ولو لم يمتنع اتصاف ذلك الانواع بالسمع والبصر لما خلا جميع أشخاصها منهما واذا جاز أن يكون بعض فصول الانواع مزيلا لتلك الصحة لم يبق لثبوتهما في نوع آخر وجه من جهة الصحة وأيضا لا يجب ان كل ما يتصف بصفة يتصف بضد تلك الصفة فان الشفاف لا يتصف بالسواد ولا بغيره مما هو ضده مع انه يصح الاتصاف بها لكونه جسما بل كل ما لا يتصف بصفة يتصف بعدمها وليس ضد الصفة هو عدمها وان كان

لكمال النفس والثاني ان عدم النوم يضعف البدن ويقوي النفس وهو يدل على ما قلناه والثالث ان عند الاربعين يزداد كمال النفس ويقوى نقصان البدن وهو يدل على ما قلناه الرابع ان عند الرياضات الشديدة يحصل للنفس كمالات عظيمة وتلوح لها الانوار وتنكشف لها المغيبات مع انه يضعف البدن جدا وكل ما كان ضعف البدن أكمل كانت قوة النفس أكمل فهذه الاعتبارات العقلية اذا انضمت الى أقوال جمهور الانبياء والحكماء أفادت الجزم ببقاء النفس

﴿المسئلة السابعة﴾

قال جالينوس النفوس ثلاث الشهوانية ومحلها الكبد وهي أدنى المراتب والغضبية ومحلها القلب وهي أوسطها والناطقة ومحلها الدماغ وهي أشرفها وقال المحققون النفس واحدة والشهوة والغضب والادراك صفاتها والدليل عليه انه ما لم يعتقد كونه

معناه كونه تعالى موجد الاصوات دالة على معان مخصوصة فى أجسام مخصوصة واعلم أنا لا ننازعهم فى المعنى لانا نعتقد ان جميع الحوادث واقعة بقدرة الله تعالى ونسلم ان خلق الاصوات فى الاجسام الجمادية والحيوانية جائز واذا ثبت ذلك فقد ساعدتهم على المعنى وبقى ههنا النزاع اطلاق اسم المتكلم هل يقع فى اللغة لهذا المعنى أم لا وهذا البحث لغوى لاحظ للعقل البتة فيه والمتكلمون من الفريقين قد طولوا فيه ولا فائدة فيه أما أصحابنا فقد اتفقوا على ان الله تعالى ليس بمتكلم بالكلام الذى هو الحروف والاصوات بل زعموا انه متكلم بكلام النفس والمعتزلة ينكرون هذه الماهية وبتقدير الاعتراف بها ينكرون اتصاف ذات البارى وبتقدير ذلك ينكرون كونها واحدة فالحاصل أن الذى ذهبوا اليه نحن من القائلين به الا انا أثبتنا أمرا آخر وهم ينازعوننا فى الماهية والوجود والقدم والوحدة فهذه مقدمة لابد من معرفتها للخائض فى هذه المسئلة احتج الاصحاب على كونه تعالى متكلما بأمور أحدها انه تعالى حى والحى يصح اتصافه بالكلام فلو لم يكن الله تعالى موصوفا بالكلام لكان موصوفا بضده وهو نقص وهو على الله تعالى محال قالت المعتزلة التصديق مسبوق بالتصور فما ماهية هذا الكلام فان الذى نجده من أنفسنا ما هذه الحروف والاصوات أو مثل هذه الحروف والاصوات وأنتم لا تثبتونها لله تعالى فان قلت أعنى بالامر طلب الفعل قلت لم لا يجوز أن يكون ذلك الطلب هو الارادة وأنتم حيث حاولتم الفرق بينه وبين الارادة يكون قاتم الله تعالى قد يأمر بما لا يريد لكن هذا الفرق انما يثبت بعد ثبوت كونه تعالى متكلما وذلك يتوقف على تصور ماهية الكلام فلو بينا ماهية الكلام لزم الدور ولئن تنزلنا عن هذا المقام لكن لم قلت انه يصح اتصاف ذات الله تعالى به وتقريره بالوجوه الثلاثة المذكورة فى مسئلة السمع والبصر سلمنا انه يصح اتصافه به لكن لم قلت ان ضده نقص وآفة بل الذى نعده نقصا وآفة فى العرف هو العجز عن التلفظ بالحروف وأما ضد المعنى الذى ذكرته فلم قلت انه نقص بل لو قيل ان ذلك المعنى هو النقص لكان أقرب فان ثبوت الامر والنهى من غير حضور المخاطب سفه وهو نقص وبقية الاسئلة تقدمت (١) وثانيها انا علمنا ان أفعال الله تعالى يجوز التقديم والتأخير لاجرم أسندناها الى مرجح وهو الارادة فكذلك رأينا أفعال العباد مترددة بين الحظر والاباحة والندب والوجوب فاختصاصها بهذه الاحكام يستدعى مخصصا وليس ذلك هو الارادة لان الله تعالى قد يأمر بما لا يريد وبالعكس فلابد من صفة أخرى وهى الكلام وهو أيضا ضعيف لانا نقول لم لا يجوز أن يكون معنى الوجوب والحظر هو ان الله تعالى عرف المكلف انه يريد عقاب من يترك الفعل الفلانى فى الآخرة أو يريد ايصال الثواب اليه فى الآخرة وهذا القدر لا حاجة الى اثبات الكلام فيه فان ادعيت أمرا وراء ذلك فهو ممنوع (٢) وثالثها ان الله تعالى

الاتصاف بعدمها حاصل لا عند الاتصاف بضدها من غير انعكاس وأيضا ان كان عدم السمع والبصر نقصا لكان عدم الشم والذوق واللمس أيضا نقصا وقوله الابصار عند الفلاسفة مشروط بالانطباع ليس كذلك بل الواجب ان يقول أو بالشعاع كما مر الكلام فى ذلك وباقى كلامه ظاهر

(١) أقول كلامه ظاهر والوجوه الثلاث المذكورة هى الاختلافات فى معنى الحياة وامتناع اتصاف الماهية بالكلام وكون قبول الاتصاف به موقوفا على شرط ممتنع الحصول

(٢) أقول تردد الكلام بين الحظر والاباحة قبل التخصيص بأحدهما يدل على صحة الاتصاف بأحدهما بعينه قبل ورود السمع المخصص وذلك يناقض القول بان ماهيتهما مستفادة من السمع وتفسير الوجوب والحظر بتعريف ارادة العقاب والثواب غير صحيح انما الصحيح تعريف العبد بتعريضه للوعيد والوعد وذلك لان كثيرا ممن يرتكب الحظر ولا يعاقب عليه ولو أراد الله عقابه لما فاته العقاب

لذة الابصار بمشتهاه ولم يعتقد كونه مؤذيا فانه لا يغضب عليه فوجب ان يكون الذى يشتهى ويغضب هو الذى أدرك

﴿المسئلة الثامنة﴾

انه لا يجب فى كل ما كان محبوبا ان يكون محبوبا لشئ آخر والا لدار أو تسلسل بل لابد وان ينتهى الى ما يكون محبوبا لذاته فالاستقراء يدل على ان معرفة الكامل من حيث هو كامل يوجب محبته اذا عرفت هذا فنقول جوهر النفس اذا عرف ذات الله تعالى وصفاته وكيفية صدور أفعاله عنه وأقسام حكمته فى تخليق العالم الاعلى والاسفل صارت تلك المعرفة موجبة لمحبته ثم كان ادراك النفس أشرف الادراكات وذات الله تعالى أشرف المدركات وجب ان تكون تلك المحبة أكمل أنواع المحبة والحب اذا وصل الى المحبوب كان مقدار لذته بمقدار محبته وبمقدار وصوله الى ذلك

ملك مطاع والمطاع هو الذى له الامر والنهى وهو ضعيف جدا لانهم ان عنوا بالمطاع نفوذ قدرته ومشيئته فى المخلوقات فهو مسلم وان عنوا به ان له أمرا ونهيا فهو أول المسئلة ورابعها اجماع المسلمين على كونه متكلما وهو ضعيف لما بينا ان الاجماع ليس الا على اللفظ أما المعنى الذى يقول أصحابنا فهو غير مجمع عليه بل لم يقل به أحد الا أصحابنا والمعتمد قوله تعالى وكلم الله موسى تكليما فان قيل اسم الكلام موضوع فى اللغة لهذه الالفاظ وأنتم لا تقولون بكونه تعالى موصوفا بالكلام بهذا المعنى فقد صرفتم اللفظ عن ظاهره واذا كان كذلك لم يكن صرفه الى المعنى الذى ذكرتموه أولى من صرفه الى معنى آخر وهو الامر الذى عرف الله تعالى ما يفعل بالمكلفين فى الآخرة من الثواب والعقاب ثم ان نزلنا عنه لكنه اثبات الكلام بالكلام واثبات الشئ بنفسه باطل الجواب ان صرفه الى هذا المعنى أولى لقول الشاعر

ان الكلام لفى الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا

والجواب عن الثانى انه اثبات كلام الله تعالى باخبار الرسول والعلم بصدق الرسول لا يتوقف على العلم بكونه متكلما لانا بهما علمنا انه لا يجوز ظهور المعجزة على الكاذب علمنا صدقه سواء علمنا كلام الله تعالى أو لم نعلمه فهذا منتهى القول فى هذه المسئلة (١) ﴿مسئلة﴾ ذهب أبو الحسن الاشعرى وأتباعه الى ان الله تعالى باق ببقاء يقوم به وذهب القاضى وامام الحرمين الى نفيه وهو الحق لما المعقول من البقاء صفة تقتضى ترجيح الوجود على العدم هذا انما يعقل فى حق ممكن الوجود فواجب الوجود لذاته يستحيل أن يكون رجحان وجوده على عدمه معللا بمعنى وأيضا فذلك البقاء لاشك انه باق فان كان باقيا ببقاء آخر لزم اما التسلسل واما الدور ان كان باقيا ببقاء الذات التى فرضناها باقية بذلك البقاء وان كان باقيا بنفسه ويكون الذات باقية مفتقرة اليه انقلاب الذات صفة والصفة ذاتا وهو محال وأما فى الشاهد فليس بمعنى أيضا لان شرط حصوله فى الجوهر حصول الجوهر فى الزمان الثانى فلو افتقر حصول الجوهر فى الزمان الثانى اليه لزم الدور ولقائل أن يقول البقاء نفس حصول الجوهر فى الزمان الثانى لا انه أمر موقوف عليه وجوابه ان نفس الحصول فى الزمان ليس صفة والا لزم التسلسل احتجوا بان الذات لم تكن باقية حال الحدوث ثم صارت باقية فوجب أن يكون البقاء زائدا والجواب بانه معارض بان الذات كانت حادثة زمان الحدوث ثم حال البقاء ما بقيت حادثة فيلزم أن يكون الحدوث صفة زائدة وهو محال على ما تقدم فان قلت الحدوث نفس حصوله فى الزمان الاول قلت البقاء نفس حصوله فى الزمان الثانى (٢) ﴿مسئلة﴾ مذهب أكثر المسلمين انه تعالى عالم بكل

المحبوب فهذا يقتضى ان تكون النفس الناطقة اذا عرفت الله تعالى وتطهرت عن الميل الى هذه الجسمانيات فانها بعد الموت تصل الى لذات عالية وسعادات كاملة والله أعلم

﴿المسئلة التاسعة﴾ فى مراتب النفوس اعلم ان النفوس بحسب أحوال قوتها النظرية على أربعة أقسام فاشرفها النفوس الموصوفة بالعلوم القدسية الالهية وثانيها التى حصلت لها اعتقادات حقة فى الالهيات والمفارقات لا بسبب البرهان اليقينى بل اما بالاقناعيات وأما بالتقليد والمرتبة الثالثة النفوس الخالية عن الاعتقادات الحقة والباطلة والمرتبة الرابعة النفوس الموصوفة بالاعتقادات الباطلة وأما بحسب أحوال قوتها العملية فهى على أقسام ثلاثة أحدها النفوس الموصوفة بالاخلاق الفاضلة وثانيها النفوس الخالية عن الاخلاق الفاضلة والاخلاق

لا يقال تعريف العبد يكون بالالهام أو بالاخبار وليس الالهام علما والاخبار كلام فيلزم الدور لما سيجى جوابه

(١) أقول الاستدلال بهذا البيت ركيك وهو يقتضى أن يقال للاخرس متكلم لكونه بهذه الصفة والباقى ظاهر

(٢) أقول وههنا مذهب آخر وهو القول بثبوت البقاء فى الممكنات ونفيه عنه تعالى وبه قال الكعبى واتباعه قوله البقاء صفة تقتضى ترجيح الوجود على العدم فقال له الموجود الذى لا يبقى له بدله أيضا مما يقتضى ترجح وجوده على عدمه فاذا هذا الحكم ليس مما يختص بالبقاء الا أن يكون الترجيح الى الزمان الثانى والتحقيق فيه ان البقاء مقارنة الوجود لا كثر من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل فيما لا يكون زمانيا واعتبار الحكم بكون الكل أعظم من جزئه فانه لا يمكن أن يقال انه واقع فى مكان أو فى جميع الازمنة كما لا يقال انه واقع فى مكان أو فى جميع الامكنة واذا كان

المعلومات خلافاً للفلاسفة ولقوم من أهل الملة لنا انه تعالى لكونه حياً يصح أن يكون عالماً بكل المعلومات فلو اختصت عالميته بالبعض دون البعض لافتقر الى مخصص وهو محال (١) ومن الدهرية من زعم أنه لا يعلم ذاته لان العلم أمر اضافي فلو علم ذاته لكانت ذاته مضافة الى نفسه واضافة الشيء الى نفسه محال فان قلت ذاته تعالى من حيث انه عالم مغاير له من حيث انه معلوم وهذا القدر من التغاير يكفي في هذه الاضافة قلت صيرورة الذات عالمة ومعلومة يتوقف على قيام العلم بها وهو موقوف على المغايرة التي هي موقوفة على صيرورة الذات عالمة ومعلومة فيلزم الدور وجوابه انه منقوض بعلمنا بأنفسنا (٢) ومنهم من سلم كونه تعالى عالماً بنفسه ومنع كونه عالماً بغيره لان العلم صورة مساوية للمعلوم في العالم واضافة مخصوصة في العالم والمعلوم فلو علم الله تعالى الحقائق لحصلت تلك الصور وتلك الاضافات في ذاته تعالى فيحصل الكثرة في ذاته والجواب ان الكثرة في الصور والاضافات وهو من لوازم الذات لا نفسها (٣) ومنهم من زعم انه لا يعلم الجزئيات لانه لو علم كون زيد في الدار فعند خروجه عنها ان بقي العلم الاول كان جهلا وان لم يبق كان تغيرا والجواب انك ان عنيت بالتغير وقوع التغير في الاحوال الاضافية فلم قلت انه محال وكذلك فان الله تعالى كان قبل كل حادث ثم يصير معه ثم يصير بعده والتغير في الاضافات لا يوجب تغيرا في الذات فكذا هنا كونه عالماً بالمعلوم اضافة بين علمه وبين ذلك المعلوم فعند تغير المعلوم تتغير تلك الاضافة فقط (٤) ومنهم من زعم انه لا يعلم الجزئيات الا عند وقوعها

الحكم كذلك فيما يتوقف عليه الحكم كالتصورات أولى بأن يكون كذلك وعلة الزمان لا يكون زمانياً فكيف مبدأ الكل فاتصافه بالبقاء نوع من التشبيه بالزمانيات وأما كون البقاء باقياً أو غير باق وان كان باقياً فبقاؤه اما بذاته أو بغيره فحكمه حكم الامور الاعتبارية التي توجد في العقل فقط وتنقطع عند عدم الاعتبار وقوله وأما قياس الشاهد فليس يعني أيضاً اشارة الى ابطال مذهب الكعبي وقوله بل الحدوث ليس صفة زائدة فجوابه ما مر ثم ان كان الحدوث نفس الحصول في الزمان الاول فالبقاء حصول في زمان مشروط بحصول في زمان قبله والا لم يكن زمانه ثانياً والحصول في الزمان الاول ليس مشروطاً بالحصول في زمان آخر فالاختلاف بينهما بوجود هذا الشرط وعدمه فقط ومن هذا الاعتبار تحقق ما قلناه وهو ان البقاء مقارنة الوجود لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول

(١) أقول للقائل أن يقول أنت بالبديهة عرفت ان المخصص ههنا محال أم بالدليل فان قلت بالبديهة فقد كابرت وان قلت بالدليل فاين الدليل غاية ما في الباب أن نقول نحن ما نعرف جواز ثبوت المخصص أو امتناعه

(٢) أقول لو قال ومن الفلاسفة بدل ومن الدهرية لكان أصوب لان الدهرية لا يثبتون الها غير الدهر فضلا عن أن يكون عالماً أو غير عالم ثم الصحيح ان المقتضي للمغايرة هو العلم وليست المغايرة مقتضية للعلم بل هذه المغايرة لا تنفك عن العلم كما لا ينفك المعلول عن علته ولا يلزم الدور وانما يقول من ينفي عنه تعالى هذا العلم لاستحالة التكثر هناك اما فيما نحن فيه فيجوز لتكثرها هنا

(٣) أقول حصول الصور في الذات لا يخلو من أن تكون تلك الصورة من نفس الذات ولزم منه كون الفاعل قابلا أو يكون من غيرها وذلك يقتضي تأثر الذات من غيره فان المحل يتأثر من الحال فيه وأما كثرة الاضافات فلا يوجب كثرة الذات

(٤) أقول للقائل أن يقول انك تقول بأن العلم صفة حقيقية لا يجوز عليها التغير وههنا جعلته اضافة تتغير أيضاً ولو كان العلم اضافة بين العالم والمعلوم لامتنع العلم بالمعدومات والممتنعات وأيضاً فانه

الردية وثالثها النفوس الموصوفة بالاخلاق الردية ورابعها حب الجسمانيات فان النفوس بعد موت البدن يعظم شوقها الى هذه الجسمانيات ولا يكون لها قدرة على الفوز بها ولا يكون لها الف بعالم المفارقات فتبقى تلك النفس كمن نقل عن مجاورة معشوقه الى موضع ظلماني شديد الظلمة نعوذ بالله منها ولما كان لانهاية لمراتب العلوم والاخلاق في كثرتها وقوتها وطهارتها عن اضدادها فكذلك لانهاية لاحوال النفوس بعد الموت

﴿المسئلة العاشرة﴾

الحق عندنا ان النفوس مختلفة بحسب ماهياتها وجواهرها فمنها نفوس نورانية علوية ومنها كثيفة كدرة ولا يبعد أيضاً ان يقال في النفوس الناطقة جنس تحته أنواع وتحت كل نوع اشخاص لا يختلف بعضها بعضاً الا في العدد وكل نوع منها فهو كالولد لروح من الارواح السماوية وهذا

وقبل ذلك فانه لا يعلم الا الماهية واحتج بوجهين الاول ان المعلوم متميز والشخص قبل وجوده نفي محض فلا يكون في نفسه متميزا فلا يصح أن يكون معلوما الثاني انه تعالى لو علم الاشياء قبل وقوعها فكل ما علم فهو واجب الوقوع لان عدم وقوعه يفضي الى انقلاب العلم جهلا وهو محال والمؤدى الى المحال محال فعدم وقوعه محال فوقوعه واجب وحينئذ يلزم الجبر وان لا يتمكن الحيوان من فعل أصلا بل يكون كالجماد لان ما علم وقوعه فهو واجب وما علم عدمه فهو ممتنع والجواب عن الاول انه منقوض بعلمنا بالمعدومات الشخصية قبل وقوعها كعلمنا بطلوع الشمس غدا وعن الثاني بالتزام ان ما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب الوقوع (١) ومنهم من أنكر كونه عالما بما لا نهاية له واحتج بثلاثة أوجه الاول ان المعلومات تتطرق اليها الزيادة والنقصان فان بعضها أقل من كلها وكل ما كان كذلك فهو متناه فالمعلوم متناه الثاني ان كل ما كان معلوما فهو متميز عن غيره وكل ما كان متميزا عن غيره فغيره خارج عنه وكل ما كان غيره خارجا عنه فهو متناه فكل معلوم متناه فما ليس بمتناه وجب أن لا يكون معلوما الثالث ان العلم بكل المعلوم مغاير للعلم بغيره بدليل انه يصح أن يعلم كون الشئ عالما بشئ آخر مع الجهل بكونه عالما بغيره والمعلوم غير المجهول فلو كانت المعلومات غير متناهية لكانت العلوم غير متناهية فهناك موجودات غير متناهية وهو محال والجواب عن الاول ان تطرق الزيادة والنقصان الى شئ لا يدل على التناهي وعن الثاني ان المتميز كل واحد منها وهو متناه وعن الثالث ان العلم واحد لكن نسبته غير متناهية وهذا ضعيف لان الشعور بالشئ اذا كان لا يتحقق الا مع هذه النسب فهذه النسب ان لم تكن موجودة لم يكن العلم موجودا وان كانت موجودة عاد الالزام وقد ذكرنا ان الاستاذ أبا سهل الصعلوكي التزمه (٢) ومنهم من أنكر كونه عالما بجميع المعلومات واحتج بأنه لو علم

الاضافات لا وجود لها في الاعيان واذا لا يكون لعلم الله تعالى وجود في الاعيان ولك أن تقول العلم يقع بالاشتراك على عكس الصفة وعلى هذه الاضافات وحينئذ لا تكون تلك الصفة علما بالمعلومات ولا تكون هذه موجودة بزعمك وقد قال بعض المتكلمين هربا من بعض هذه النقوض انه تعالى لا يعلم الجزئيات من حيث هي المعقولات لا من حيث هي جزئيات متغيرة قالوا المدرك للجزئيات الزمانية من حيث هي متغيرة يجب أن يكون زمانيا اذا آلة قابلا للتغير وهو شبيه بالاحساس وما يجرى مجراه وهو تعالى منزه عن هذا النوع من الادراك كما أنه منزه عن الاحساس والذوق والشم والاشارة الحسية هذا هو مذهبهم

(١) أقول يريد بهم من المخالفين والكلام في صحة كون المعدوم معلوما وقد مر وأما التزام ان ما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب الوقوع انه واجب الصدور عن علمه بأن يكون علمه موجدا له كان متعرضا لعلمه تعالى بذاته وبالمعدومات وان ارادته واجب المطابقة لعلمه فهو صحيح ولا يلزم منه جبر لانه عالم بما سيوجده وليس بمجهول وذلك لان هذا الوجوب وجوب لاحق لا سابق والمعدومات مطابقة لعلمه بها لانه تعالى يعلمها معدومة وهي كذلك يعني ان المتصور منها ليس بموجود في الخارج

(٢) أقول حجتهم الاولى تدل على امتناع ما لا نهاية له مطلقا وليس لها تعلق بالمعلومات التي لا نهاية لها من حيث كونها معلومة وجوابه عن قوله المعلوم متميز عن غيره والمتميز متناه بأن المتميز ان كان واحدا منها وهو متناه غير صحيح لان الدعوى ان الله تعالى عالم بغير المتناهي فغير المتناهي عنده معلوم فهو متميز ويسلم ان كل متميز متناه يلزمه ان غير المتناهي متناه والصواب أن يمنع الكبرى فان المتناهي وغير المتناهي معلومان ولا يلزم منه تناهي غير المتناهي وما أجاب به عن الثالث يدل على حيرته وان ذكر

هو الذي كان يسميه أصحاب الطلسمات بالطباع التام وذلك الملك هو الذي يتولى اصلاح أحوال تلك النفوس تارة بالمناجاة وتارة بالالهامات وتارة بطريق النفث في الروع ولنقتصر من مباحث النفوس الناطقة على هذا القدر والله أعلم بالصواب

﴿الباب التاسع في أحوال القيامة وفيه مسائل﴾

﴿المسئلة الاولى﴾

اعادة المعدوم عندنا جائز خلافا لجمهور الفلاسفة والكرامية وطائفة من المعتزلة لنا ان تلك الماهيات كانت قابلة للوجود وذلك القبول من لوازم تلك الماهية فوجب ان يبقى ذلك القبول ببقاء تلك الماهية فان قالوا ان ذلك الشخص لما عدم امتنع ان يحكم عليه حال عدمه بشئ من الاحكام فامتنع الحكم عليه بهذه القابلية فنقول ان الحكم عليه بامتناع

جميع المعلومات لكان اذا علم شيئا علم كونه عالما به وعلم أيضا كونه عالما بكونه عالما ويترتب هنالك مراتب غير متناهية واذا كانت معلوماته غير متناهية وله بحسب كل معلوم مراتب غير متناهية كانت الصفات غير متناهية لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية فان قلت العلم بالشئ نفس العلم بالعلم به قلت هذا باطل لان العلم صفة لشئ مضافة الى الشئ والعلم بالعلم بالشئ اضافة بين العلم وبين العلم بالشئ والاضافة الى الشئ غير الاضافة الى غيره والجواب ان لا نهاية في النسب والتعلقات وهي أمور غير ثبوتية انما الثابت هو العلم وهو صفة واحدة وفيه الاشكال بالذي تقدم (١) ﴿مسئلة﴾ مذهب أصحابنا ان الله تعالى قادر على كل المقدورات خلافا لجميع الفرق (٢) لنا ان ما لاجله صح في البعض أن يكون مقدورا لله تعالى هو الامكان لان ما عداه اما الوجوب واما الامتناع وهما يحيلان المقدورية لكن الامكان وصف مشترك فيه بين الممكنات فيكون الكل مشتركا في صحة مقدوريته لله تعالى فلو خصصت قادريته بالبعض افتقر الى المخصص واذا ثبت انه قادر على جميع الممكنات وجب أن لا يوجد شئ من الممكنات الا بقدرته اذ لو فرضنا شيئا آخر مؤثرا لكان اذا اجتمعا على ذلك الممكن فاما أن يقع ذلك الممكن بهما معا فيجتمع على الاثر الواحد مؤثران مستقلان وهو محال أو لا يقع بواحد منهما وهو محال لان المانع من وقوعه بهذا وقوعه بذاك فلو لم يوجد وقوعه بهذا لا يمتنع وقوعه بذاك فلو امتنع وقوعه بهذا أو ذاك لزم وقوعه بهذا وذاك حتى يكون وقوعه بكل واحد منهما مانعا من وقوعه بالآخر وذلك محال واما ان يقع باحدهما دون الآخر وهو محال لان كل واحد لما كان مستقلا بالتأثير كان وقوعه باحدهما دون الآخر ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الآخر بلا مرجح وهو محال فثبت ان جميع الممكنات واقع بقدرة الله تعالى وتعلقاته (٣) اما الفلاسفة فقد منعوا ان يصدر عن الواحد أكثر من واحد وقد تقدم الجواب عن حجتهم واما الثنوية والمجوس زعموا انه غير قادر على الشر لان فاعل

ثم اعلم ان الحق أن العلم أمر اضافي وههنا جعله امرا واحدا تكثر النسب وصرح من قبل بكون النسب غير وجودية ثم لما تحير فيه صوب قول أبي سهل تعريضا

(١) أقول التزم ههنا جواز كون النسب مع كونها غير ثبوتية غير متناهية وجعل في الاخير العلم صفة واحدة مع التزام النقض عليه فالناظر في تحيره وخبطه في هذا الموضع ولو قال عقول البشر لا تصل الى اكتناه الذات ولا الى تحقيق حقائق صفاته لكان أولى فان العجز عن درك الادراك ادراك وتحقيق هذا البحث يحتاج الى كلام طويل لا يحتمله هذا الموضع

(٢) أقول لم يذكر من المخالفين غير الفلاسفة والثنوية وقوما معدودين من المعتزلة وليس جميع الفرق محصورين في هؤلاء

(٣) أقول قدمر الكلام في الاحتياج الى المخصص في باب العلم فلا وجه لاعادته وفي قوله اذا ثبت انه قادر على جميع الممكنات وجب أن لا يوجد شئ من الممكنات الا بقدرته ففيه نظر لانه لا يلزم من كونه قادرا على جميع الممكنات كونه مؤثرا في جميعها والا لزم منه وجود جميع الممكنات وذلك لان القدرة وحدها لا تكفي في وجود التأثير بل يحتاج معها الى الارادة والدليل الذي ذكره يدل على امتناع اجتماع مؤثرين على أثر واحد ولم يدل على امتناع اجتماع قادرين على مقدور واحد بل الصحيح عند أهل السنة ان الله تعالى قادر على كل الممكنات وغير مؤثر في كلها والعبد قادر على البعض وغير مؤثر فيه فاذا قادران على شئ واحد مع ان المؤثر فيه أحدهما دون الآخر واذا كان ذلك كذلك يكون المؤثر محتاجا مع القدرة الى الارادة والقادر هو الذي له القدرة فقط من حيث هو قادر وعلى هذا التقدير لا يمتنع أن يكون في ممكن مؤثر غير الله تعالى لان بعض ذلك غير ما ذكره

الحكم عليه حكم عليه بهذا الامتناع فلو لم يكن حال عدمه قابلا لهذا الحكم لكان هذا الحكم باطلا وان كان قابلا للحكم فحينئذ يسقط هذا السؤال

﴿المسئلة الثانية﴾

الاجسام قابلة للعدم لانا قد دللنا على ان العالم محدث والمحدث ما يصح عليه العدم وتلك الصحة من لوازم الماهيات والا لزم التسلسل في صحة تلك الصحة فوجب بقاء تلك الصحة ببقاء تلك الماهية فثبت انها قابلة للعدم

﴿المسئلة الثالثة﴾

القول بحشر الاجساد حق والدليل عليه ان عود ذلك البدن في نفسه ممكن والله تعالى قادر على كل الممكنات عالم بكل المعلومات فكان القول بالحشر ممكنا فهذه مقدمات ثلاثة المقدمة الاولى قولنا ان عود ذلك البدن في نفسه ممكن والدليل عليه ان اعادة المعدوم اما ان تكون

الخيرات خير وفاعل الشرور شرير والفاعل الواحد يستحيل ان يكون خيرا شريرا الجواب ان عنيت بالخير والشرير موجد الخير والشر فلم قلت ان الفاعل الواحد يستحيل ان يكون كذلك وان عنيت غيره فبينوا (١) اما النظام فقد زعم انه لا يقدر على خلق الجهل وسائر القبائح واحتج بان فعل القبيح محال والمحال غير مقدور اما انه محال فلانه يدل على الجهل والحاجة وهما محالان والمؤدى الى المحال محال واما ان المحال غير مقدور هو الذى يصح ايجاده وذلك يستدعى صحة الوجود والممتنع ليس له صحة الوجود والجواب لا نسلم ان فعل شئ يدل على الجهل والحاجة بل هو مالك فله ان يفعل ما شاء سلمنا لكن هذا الامتناع جاء من جهة الداعى فلم قلت انه ممتنع من جهة القدرة فان القادر حال انجزام ارادته الترك ممتنع عليه الفعل نظرا الى هذا الداعى ولكنه يكون قادرا على الفعل نظرا الى انه لو حصل له الداعى الى الفعل بدلا عن الداعى الى الترك لكان قادرا عليه (٢) وأما عباد فانه زعم ان ما علم الله انه يكون فهو واجب وما علم انه لا يكون فهو ممتنع والواجب والممتنع غير مقدور والجواب ان هذا يقتضى ان لا يكون لله تعالى مقدورا أصلا لان كل شئ فهو اما معلوم الوجود أو معلوم العدم ثم نقول انه وان كان واجبا نظرا الى العلم لكنه ممكن فى نفسه فكان مقدورا ولان العلم بالوقوع تبع الوقوع الذى هو تبع القدرة والمتأخر لا يبطل المتقدم (٣) اما البلخى فقد زعم ان الله تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد لان مقدور العبد اما طاعة أو سفه أو عبث وذلك على الله محال والجواب ان الفعل فى نفسه حركة أو سكون مثلا وكونه طاعة وسفها أو عبثا أحوال عارضة له من حيث كونه صادرا عن العبد والله تعالى قادر على مثل ذات ذلك الفعل أما أبو على وأبو هاشم واتباعهما فقد زعموا ان الله تعالى قادر على مثل مقدور العبد لكنه غير قادر على نفس مقدوره لان المقدور من شأنه ان يوجد عند توفر دواعى القادر وان يبقى على العدم عند توفر صارفه فلو كان مقدور العبد مقدورا لله تعالى لكان اذا أراد الله تعالى وقوعه وكره العبد وقوعه يلزم ان يوجد لتحقق الداعى وان لا يوجد لتحقق الصارف وهو محال والجواب ان البقاء على العدم عند تحقق الصارف ممنوع مطلقا بل ذلك انما يجب اذا لم يقم مقامه سبب آخر مستقل وهذا أول المسئلة (٤) ﴿ مسئلة ﴾

وفى عبارته عند قوله أو يقع بواحد منهما وهو محال لان المانع من وقوعه بهذا وقوعه بذلك فلم يوجد وقوعه بهذا الامتنع وقوعه بذلك موضع نظر اذ كان من الواجب أن يقول فلم يوجد وقوعه بهذا وجب وقوعه بذلك اذ ذلك مؤثر خال عن الموانع و باقى الكلام هكذا ولم يقع بهذا وذلك وقع بذلك وبهذا وهو محال

(١) أقول المجوس من الثنوية يقولون ان فاعل الخير يزدان وفاعل الشر أهرمن و يعنون بهما ملكا وشيطانا والله تعالى منزه عن فعل الخير والشر والمانوية يقولون ان فاعلهما النور والظلمة والديصانية يذهبون الى مثل ذلك والجميع يقولون بأن الخير هو الذى يكون جميع أفعاله خيرا والشرير هو الذى يكون أفعاله شرا ومحال أن يكون فاعلهما واحدا والجواب ان الخير والشر لا يكونان لذاتهما خيرا وشرا بل بالاضافة الى غيرهما واذا أمكن أن يكون شئ واحد بالقياس الى واحد خيرا و بالقياس الى غيره شرا أمكن أن يكون فاعل ذلك الشئ واحدا

(٢) أقول أصل الجواب ان المحال لذاته غير مقدور وأما المحال لغيره ممكن لذاته فكونه مقدورا لا ينافى كونه محالا لغيره

(٣) أقول المتأخر لا يبطل المتقدم لا يوجبه أيضا بل المتقدم هو الذى يوجب المتأخر اذا كان المتقدم بالعلية وأصل هذا الجواب ما مر فى المذهب المتقدم

(٤) أقول انما يمكن كون المقدور مشتركا اذا أخذ غير مضاف الى أحدهما بعد الاضافة الى أحدهما

ممكنة أولا تكون ممكنة فان كانت ممكنة فالمقصود حاصل وان لم تكن ممكنة فنقول الدليل العقلى دل على ان الاجسام تقبل العدم ولم يدل على أنها تعدم لا محالة فلما ثبت بالنقل المتواتر من دين الانبياء عليهم الصلاة والسلام ان القول بحشر الاجساد حق وثبت ان الاجسام لو عدمت لامتنع اعادتها كان ذلك دليلا قاطعا على انه تعالى لا يعدم الاجساد بل يبقيها بأعيانها واذا كانت باقية بأعيانها فهى قابلة للحياة والعقل والقدرة فحينئذ يصح ان عود ذلك البدن بعينه ممكن وأما المقدمة الثانية وهى قولنا انه تعالى قادر على كل الممكنات فقد دللنا على صحتها وأما المقدمة الثالثة وهى قولنا ان الله تعالى عالم بجميع الجزئيات فالفائدة فيها أن يكون الله تعالى قادرا على تمييز أجزاء بدن

اتفق أصحابنا على انه تعالى عالم بالعلم قادر بالقدرة حي بالحياة خلافا للفلاسفة والمعتزلة وأهم المهمات في هذه المسئلة الكشف عن محل النزاع فنقول اما مثبتو الاحوال فقد زعموا ان العلم يقتضي العالمية والقدرة تقتضي القادرية وهما صفتان زائدتان على الذات واعترف أبو علي وأبو هاشم بهذا الزائد الا انهم قالوا لا يسمى هذه الامور علما وقدرة بل عالمية وقادرية فيكون الخلاف في الحقيقة لفظيا بل ذهب أبو هاشم الى انها أحوال والحال لا تعلم ولكن تعلم الذات عليها وعندنا ان هذه الامور معلومة في أنفسها وقول أبي هاشم باطل قطعا لان ما لا يتصور في نفسه استحال التصديق بثبوته لغيره واما أبو علي الجبائي فانه سلم انها امور معلومة فعلى هذا لا يبقى بينه وبين نفاة الاحوال منا خلاف معنوي البتة واما مثبتو الحال منا فقد زعموا ان عالمية الله تعالى صفة معللة بمعنى قائم به وهو العلم وهو لا يتحقق الخلاف بينهم وبين المعتزلة في المعنى واما نحن فلا نقول بذلك لان الدلالة ما دلت الا على اثبات امر زائد على الذات فاما على الامر الثالث فلا دليل عليه البتة لا في الشاهد ولا في الغائب (١) اما الفلاسفة فمن مذهبهم ان العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم فاذا كانت المعلومات مختلفة في الماهيات فيكون علم الله تعالى بالمعلومات امورا زائدة على ذاته وهي من لوازم ذاته وقد صرح ابن سينا بذلك في النمط السابع من كتاب الاشارات وعلى هذا فقد سلموا ان علم الله تعالى معنى قائم بذاته الا انهم يعبرون عن هذا المعنى بعبارة اخرى فيقولون علم الله تعالى صفة خارجة عن ذات الله تعالى متقومة بتلك الذات فكانهم عبروا عن المعنى بالصفة الخارجة وعن القيام بالذات بالتقوم بالذات فظهر انهم يساعدون في هذه المسئلة عن المعنى بل يبقى الخلاف بينهم وبين مثبتي الحال منا انهم لا يقولون الا بالذات وتلك الصور اللازمة للذات ومثبتو الحال منا قالوا بامور ثلاثة الذات والعالمية والعلم فظهر ان الذي يقوله نفاة الحال منا متفق عليه بين كل من أقر بكون الله تعالى عالما قادرا (٢) انا لما بعد العلم بكونه تعالى موجودا افتقرنا الى دليل آخر يدل على كونه عالما قادرا والمعلوم ثانيا غير المعلوم أولا فعلمه تعالى زائد على ذاته (٣) احتج الخصم بامور أحدها ان علمه لو كان زائدا على ذاته لكان مفتقرا الى ذاته فيكون ممكنا لذاته واجبا له

امتنع الاشتراك فيه من حيث تلك الاضافة والمقدور غير المضاف يمكن اضافته الى كل واحد على سبيل البدل والمراد من كون مقدور أحدهما مقدورا للآخر

(١) أقول أكثر هذا الكلام نقل المذاهب وقوله في ابطال قول أبي هاشم ان ما لا يتصور في نفسه استحال التصديق بثبوته في غيره فيه نظر لانه ان كان المراد ان ما لا يتصور بانفراده استحال التصديق بثبوته لغيره فذلك غير مسلم لان النسب لا تتصور بانفرادها وقد يصدق بثبوتها لغيرها وان كان المراد ان ما لا يتصور أصلا فهو حق وقوله الخلاف بين أبي علي وأبي هاشم وبين أصحابنا لفظي فيه نظر لان الزائد عندهم ليس بموجود ولا معدوم وهو معلول العلم الذي ليس زائدا على الذات وعند أصحابنا ان العلم زائد وهو موجود والباقي ظاهر

(٢) أقول ابن سينا صرح بكون العلم صورا زائدة على الذات ولم يذكر قوله في القدرة ثم ذكر أخيرا ان قولنا يوافق قول من أقر بكونه تعالى عالما قادرا والفلاسفة يقولون ان علم الله تعالى فعلي يوجد به ما هو صادر عنه والعلم والقدرة والارادة عندهم واحد بالحقيقة مختلف بالاعتبار ونحن لا نقول بذلك وهم يقولون العلم ليس بمحمول على الذات اشتقاقا وهو مبدأ العالمية المحمولة على الذات فالعالمية هي الصفة وهم أيضا لا يقولون بها

(٣) أقول افتقار العلم بالوجود الى دليل آخر يدل على العلم لا يدل على تغاير الوجود والعلم فان الدليل الدال على وجود الصانع مغاير للدليل الدال على انه واحد ومع ذلك لا يلزم كون الصانع الموجود

هذا الانسان عن أجزاء بدن ذلك الانسان الآخر فاذا ثبتت هذه المقدمات الثلاثة فقد ثبت ان حشر الاجساد ممكن واذا ثبت الامكان فنقول ان الانبياء عليهم السلام أخبروا عن وقوعه والصادق اذا أخبر عن وقوع شيء ممكن الوقوع وجب القطع بصحته فوجب القطع بصحة الحشر والنشر احتجوا على انكاره بان قالوا اذا قتل انسان واغتذى به انسان آخر فتلك الاجزاء ان ردت الى بدن هذا فقد ضاع ذلك وبالعكس وعلى التقديرين فقد بطل القول بالحشر والنشر والجواب عنه اما على قولنا ان الانسان جوهر نوراني مشرق في داخل البدن فكل الاشكالات زائلة واما على ظاهر قول المتكلمين فهو ان الانسان فيه أجزاء أصلية وأجزاء فضلية والمعتبر اعادة الاجزاء الاصلية لهذا

وتلك العلة ليست الا تلك الذات والموصوف به ليس الا الذات فتكون الذات فاعلة وقابلة معا وهو محال وثانيها ان عالمية الله تعالى واجبة والواجب تستغنى بوجوبه عن العلة وثالثها لو كان له علم قديم لكان مشاركا للذات فى القدم وذلك يقتضى تماثلها وان لا يكون أحدهما بكونه ذاتا والآخر صفة أولى من العكس لانها تكون مغايرة للذات فيلزم القول بقدماء متغايرة و رابعها ان علم الله تعالى المتعلق بمعلومنا يجب ان يكون مثلا لعلمنا فيلزم من حدوث علمنا حدوث علمه وخامسها ان العلم بكل المعلوم غير العلم بغيره على ما تقدم ومعلومات الله تعالى غير متناهية فيلزم ان يكون له علوم غير متناهية والجواب عن الاول قد تقدم وعن الثانى انه انما يتوجه على من اثبت عالمية ثم يعللها بمعنى ونحن لا نقول به وأيضا فبتقدير القول نقول الواجب متى لا يعلل اذا كان واجبا بذاته أو بغيره والاول مسلم لكن لم قلتم ان عالمية الله تعالى واجبة لذاته بل هذا أول المسئلة والثانى باطل لان وجوب العالمية بالعلم لا يوجب استغناؤه عنه كما فى الشاهد وعن الثالث ان الاشتراك فى القدم اشتراك فى الوصف سلبى أو ثبوت وذلك لا يوجب التماثل أصلا كما ان الضدين لا يلزم من اشتراكهما فى التضاد تماثلهما وعن الرابع انكم ان عنيتم بالتغاير كون كل واحد منهما مخالفا للآخر فهو كذلك الا ان اطلاق هذا اللفظ لعدم الاذن وان عنيتم جواز المفارقة فى الزمان والمكان والثبوت والعدم فلم قلتم به وان عنيتم معنى ثالثا فبينوه وعن الخامس ان علمه المتعلق بمعلومنا مع علمنا يشتركان فى التعلق بذلك المعلوم ولا يلزم من اشتراك الشيئين فى بعض اللوازم مماثلتهما واثن سلمناه لكن لا يلزم من حدوث علمنا حدوث علمه كما لا يلزم من كون وجوده تعالى مساويا لوجودنا فى كونه وجودا حدوث وجوده وعن السادس ان ما الزمتم علينا فى العلم يلزمكم فى نفس العالمية وهذه المعارضة لازمة على جميع الشبه (١) وبالله التوفيق ﴿مسئلة﴾ البارى تعالى ليس مريدا لذاته وهو قول أبى على وأبى هاشم والخلاف فيه مع النجار لنا ما تقدم فى مسئلة العلم واحتج أبو على وأبو هاشم على انه تعالى ليس مريدا لذاته بانه لو كان كذلك لكان مريدا لجميع المرادات كما انه لما كان عالما لذاته كان عالما بكل المعلومات لكن ذلك محال لان زيدا اذا أراد موت رجل وعمرو أراد حياته فلو كان الله تعالى مريدا لكل المرادات للزم ان يكون مريدا لموته وحياته معا وهو محال والقائل

غير ذلك الواحد وأيضا اذا دل الدليل على وجوده وآخر على كون وجوده عين ذاته لم يدل ذلك على ان وجوده غير كون وجوده غير ذاته يدل ذلك على تغاير الاعتبارين لا على تغاير الحقيقتين

(١) أقول قوله الجواب عن الاول قد تقدم يريد به تجويز كون الشئ فاعلا وقابلا وفى تفسير التغاير بجواز المفارقة فى أحد الامور الاربعة موضع نظر وذلك لان كثيرا من العلل والمعلولات ممتنع المفارقة مع وجوب تغايرها والاولى أن يقال المتغايران هما ذاتان والذات لا تغاير صفتها الا ان صفتها لا تكون مغايرة بالذات لها أو لا ذات لها ومثل ذلك لا تتغاير الصفات وما قال فى الجواب عن الخامس فيه نظر لان العلم على تقدير كونه نسبة أو تعلقا الى معلوم فالنسب التى تكون الى معلوم واحد تكون متماثلة ولا يندفع بقياسها على الوجود لان الوجود على وجوده وعلى وجودنا يقع بالتشكيك والواقع بالتشكيك لا يوجب المساواة فى اللوازم أما الامور المتماثلة بحسب اشتراكها فى اللوازم والجواب عن السادس الزامى وهو ان الدليل الذى اقتضى كون العلم بالمعلومات مختلفا اقتضى كون العالمية بحسبها مختلفة متعذرة وهذا الجواب يكون على أبى هاشم وأبى على القائلين بان العالمية زائدة على الذات والعلم ليس بزائد على الذات وانهم أوردوا الزام تكثر العلوم على القائلين بكون العلم زائدا عارضوهم بوجوب تكثر العالمية بغير هذا الدليل قوله وهذه المعارضة واردة على جميع الشبه يعنى ان المعارضة بالعالمية واردة على الشبه الست التى يوردونها فى الرد على من يقول بكون العلم زائدا على الذات

الانسان ثم ان الاجزاء الاصلية فى هذا الانسان أجزاء فاضلة لغيره فزال هذا السؤال والمذهب الذى اخترناه قريب من هذا

﴿المسئلة الرابعة﴾

ثواب القبر وعذابه حق لانا بينا ان الانسان جوهر لطيف نورانى ساكن فى هذا البدن فبعد خراب هذا البدن ان كان كاملا فى قوة العلم والعمل كان فى الغبطة والسعادة وان كان ناقصا فيهما كان فى البلاء والعذاب ثم القرآن القديم يدل عليه أما فى حق السعداء فقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله وأما فى حق الاشقياء فقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا وقوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا

﴿المسئلة الخامسة﴾

الجنة والنار مخلوقتان أما

أن يقول لم قلت لو كان مريدا لذاته لكان مريدا لكل المرادات والقياس على العلم لا يصح ولا يغني من جوع وقولهم لما كانت المريدية صفة ذاتية لم يكن تعلقها ببعض المرادات أولى من تعلقها بالباقي فقد عرفت ضعفه (١) ﴿مسألة﴾ لا يجوز أن يكون الله تعالى مريدا بإرادة حادثة خلافا للمعتزلة والكرامية فهو تعالى مريد بإرادة محدثة لا في محل وأما عند الكرامية فهو مريد بإرادة يخلقها في ذاته لنا أن احداث الشيء لا يصح إلا بالإرادة على ما تقدم فلو كانت الإرادة حادثة لافتقرت إلى إرادة أخرى ولزم التسلسل (٢) ﴿مسألة﴾ كلام الله تعالى قديم خلافا للمعتزلة والكرامية واعلم أن الجمهور من أتباعنا يعتقدون أن المعتزلة يوافقونا في كونه تعالى متكلما ويخالفوننا في قدم الكلام فأما نحن فقد بينا أن الذي يقول به المعتزلة فنحن نقول به من حيث المعنى والذي نقول به فهم لا يقولون به البتة فإذا حاولنا مكالمة المعتزلة وجب علينا أن نحقق ماهية الكلام ثم نقيم الدلالة على أن الله تعالى موصوف بها ثم نقيم الدلالة على قدمها فإنهم يخالفوننا في المواضع الثلاثة فنقول أما المقامان الأولان وهما المقامان الصعبان مع المعتزلة فقد تقدم القول فيهما وأما الثالث فالدليل عليه من وجهين الأول أن القائل قائلان قائل اعترف بكون الله تعالى موصوفا بهذا الكلام وقائل أنكر ذلك وكل من اعترف به قال إنه قديم لأن المعتزلة والكرامية لم يعترفوا بكون الله تعالى موصوفا بهذا الكلام وإنما قالوا بحدوث الكلام الذي يكون حرفا وصوتا وإذا ثبت ذلك فلو قلنا بحدوث هذا الكلام كان ذلك قولا ثالثا وهو خرق الإجماع وهو باطل الثاني وهو أن يكون هذا الكلام لو كان محدثا لكان إما أن يحدث في ذات الله تعالى فيكون محلا للحوادث وهو محال أو لا يحدث فيه وهو محال لأن كون الله تعالى متكلما قد دللنا على أنه من صفاته وصفة الشيء يستحيل أن لا تكون حاصلة فيه والإلزام أن يكون الجسم متحركا بحركة قائمة بالغير وذلك محال واحتجوا بأمور أولها أن الأمر بلا مأمور عبث وهو غير جائز على الله تعالى وثانيها أنه تعالى في الأزل لو كان متكلما بقوله إنا أرسلنا نوحا وهو إخبار عن الماضي لكان كاذبا وثالثها أن الأمة مجمعة على أن كلام الله أمر ونهي وخبر ومنسوخ وسور وآيات وذلك من صفات المحدثات والجواب عن الأول أن عبد الله بن سعيد ذهب إلى أن كلام الله تعالى وإن كان قديما لكنه ما كان في الأزل أمرا ولا نهيا ولا خبرا ثم صار فيما لا يزال كذلك وهذا في غاية البعد لأنا لما وجدنا في النفس طلبا واقتضاء وبينا الفرق بينه وبين الإرادة أمكننا بعد ذلك أن نشير إلى ماهية معقولة وندعي ثبوتها لله تعالى فأما الكلام الذي يغاير هذه الحروف والأصوات ويغاير ماهية الأمر والنهي والخبر فغير معلوم التصور فكان القول بثبوته لله تعالى في الأزل محض الجهالة أما جمهور الأصحاب فقد زعموا أن كلام الله تعالى كان أمرا ونهيا في الأزل ثم منهم من يقول المعدوم مأمور على تقدير الوجود وهذا في غاية البعد لأن الجماد إذا لم يجز أن يكون مأمورا فالمعدوم هو الذي هو نفي محض كيف يعقل أن يكون مأمورا ومنهم من قال إنه في الأزل كان أمرا من غير مأمور ثم لما استمر وبقي صار المكلفون بعد دخولهم في الوجود مأمورين بذلك

---

(١) أقول ما تقدم في مسألة العلم وهو أن كون العالم لذاته مغاير العالم بإرادته يقتضي تغايرهما وقياس الإرادة على العلم لا يفيد اليقين لكونه تمثيلا ولا إلزام لأن المقيس عليه ممنوع وهو كون العالم لذاته وقوله وقد عرفت ضعفه إشارة إلى أن الإرادة على تقدير كونها ذاتية لم لا يجوز أن تتعلق ببعض المرادات دون البعض

(٢) أقول لهم أن يقولوا عليه إنكم أثبتم الإرادة لترجح أحد وقتي الإيجاد على سائر أوقاته وجوزتم أن القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح فلم لا يجوز أن يصدر عن القادر إرادة بلا مرجح ثم تصير تلك الإرادة مرجحة لما عداها فلا يلزم التسلسل

الجنة فلقوله تعالى في صفتها أعدت للمتقين وأما النار فلقوله تعالى في صفتها فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين وقوله تعالى واتقوا النار التي أعدت للكافرين واحتجوا على أنها غير مخلوقة بأنها لو كانت مخلوقة الآن وجب أن لا ينقطع نعيمها لقوله تعالى أكلها دائم ويجب عدمها يوم القيامة لقوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه قلنا يحمل قوله تعالى أكلها دائم على ما يحصل بعد دخول المكلف الجنة أو يدخل التخصيص في عموم قوله كل شيء هالك إلا وجهه

﴿المسألة السادسة﴾

يجب الإيمان بأن الله تعالى يخرب السموات والأرض والدليل عليه أنا بينا أن الأجسام كلها متماثلة فكل ما يصح على بعضها يصح على الباقي وذلك يدل على أن تخريبها وتغيير صفاتها ممكن والنص قد

الامر وضربواله مثالا وهوان الانسان اذا أخبره النبى الصادق بأن الله تعالى سيرزقه ولدا ولكنه يموت قبل ولادته فانه ربما قال لبعض الناس اذا أدركت ولدى بالغا فقل له أباك يامرك بتحصيل العلم فههنا قد وجد الامر والمأمور معدوم حتى انه لو بقى ذلك الامر الى أوان بلوغ ذلك الصبى اصار مأمورا بذلك الامر وعن الثانى ان الخبر فى الازل واحد ولكنه مختلف اضافته بحسب اختلاف الاوقات وبحسب ذلك تختلف الالفاظ الدالة عليه كما فى العلم وعن الثالث ان تلك الصفات عائدة الى هذه الحروف والاصوات ولا نزاع فيه انما الكلام فى الصفة القديمة التى دلت هذه العبارات عليها (١) ﴿مسئلة﴾ هذه الصفة القديمة تسمى بالكلام عندنا واحدة خلافا لبعض أصحابنا فانهم أثبتوا خمس كلمات الامر والنهى والخبر والاستخبار والنداء لنا حقيقة الكلام هى الخبر والامر والنهى أيضا خبر لانه اخبار عن ترتب الثواب والعقاب على الفعل والترك (٢) ﴿مسئلة﴾ خبر الله تعالى صدق لان الكذب نقص وهو على الله محال ولانه لو كان كاذبا لكان كاذبا بكذب قديم ولو كان كذلك لاستحال منه الصدق ولكن التالى محال فان كل من علم شيأ صح منه ان الخبر فى نفسه عنه خبرا صدقا وذلك معلوم بالضرورة لا يقال هب ان ماذكرته يدل على ان ذلك الخبر القديم صدق لكنه لا يدل على كون هذه الالفاظ صدقا لانا نقول للمعتزلة هذا أيضا لازم عليكم لانكم جوزتم الحذف والاضمار لحكمة لا نطلع عليها او تجويز ذلك يرفع الوثوق عن هذه الظواهر (٣) ﴿مسئلة﴾ نحن نعلم بالضرورة ان ذلك الكلام القديم غير

---

(١) أقول قول عبد الله بن سعيد ان الكلام الازلى قد يتغير باطل بوجه آخر وهوان التغير لا يمكن الا عند انتفاء شىء أوحدوث شىء فالازلى لا يمكن ان يتغير والاولى أن يقال الكلام وان كان صفة قديمة يمكن كون الاصوات والحروف الدالة على تلك الصفة هى ما نزل على الانبياء وسمعوها وبلغوها الى أممهم فهى الموصوفة بالتغير والتكثير والنزول لا مدلولها التى هى تلك الصفة القديمة وقوله هذا الكلام لو كان محدثا لكان اما أن يحدث فى ذات الله تعالى وهو ممنوع أقول هذا هو مذهب الكرامية وهم يجوزون كونه تعالى محلا للحوادث قوله أولا يحدث وهو محال لان كونه تعالى متكلما من صفاته وصفة الشىء تستحيل ان لا تكون حاصلة فيه أقول المتكلم صفة والكلام يجوز أن يكون فى غيره كما ان الخالق والرازق صفة والخلق والرزق لا يجب أن يكون موجودا فيه وباقى الكلام ظاهر

(٢) أقول أساليب الكلام ليست بمحصورة فى هذه الخمسة ومدلول هذه الخمسة وأكثر من الخمسة يمكن أن يكون واحدا هو القديم والدلائل كثيرة ولا فائدة فى جعل الكلام خبرا وحده فان الخبر ليس بحقيقة تلك الصفة لتركبه عن ذكر المخبر عنه وذكر الخبر وارتباط الخبر يجوز مع تركبه أن يكون دليلا على معنى واحد واذا كان كذلك فالقول بان الامر والنهى خبر لكونهما اخبارا عن ترتب الثواب والعقاب على الفعل والترك ليس بشىء لان المدلول بالذات يغاير المدلول بالعرض ضرورة

(٣) أقول الحكم بان الكذب يقتضى ان كان عقليا كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور وقوله لو كان كاذبا لكان كاذبا بكذب قديم ولا ستحال منه الصدق بنى على ان كلامه القديم هو عين الخبر ومع ذلك فهو خبر واحد لا غير ولم يصحح كل واحد منهما وما قال على المعتزلة ليس بوارد عليهم لانهم يقولون هداية المكلفين وازاحة عللهم واجبان على الله تعالى وعلى تقدير تجويزهما يرفع الوثوق عن كلامه تعالى يقع عنه الاخلال بالواجب وهو محال فهم لا يجوزون الحذف والاضمار المقتضيين لحيرة المكلفين فى تكاليفهم فهذا ما على كلامه والاولى أن يثبت ذلك باجماع جميع العقلاء وان كانوا مختلفين فى تعليله

ورد به فوجب الاقرار به

﴿المسئلة السابعة﴾ وزن الاعمال حق ويكون المراد منه اما وزن صحائف الاعمال أوان الله تعالى يظهر الرجحان فى كفة الميزان على وفق مقادير أعمالهم فى الخير والشر وكذلك انطاق الجوارح ممكن لان البنية ليست شرطا لوجود الحياة والله تعالى قادر على كل الممكنات وكذا القول فى الحوض والصراط

﴿المسئلة الثامنة﴾ ثواب أهل الجنة وعذاب أهل النار دائم وقال أبو الهذيل ان ذلك ينتهى الى سكون دائم يوجب اللذة لاهل الجنة والالم لاهل النار وقال جمهور المعتزلة والخوارج ان الثواب والعقاب ينقطع ودليلنا ان هذا الدوام أمر ممكن والا فيلزم الانتهاء الى وقت ينتقل الشىء من الامكان الذاتى الى الامتناع الذاتى وهو محال واذا كان الدوام

مسموع الآن وهل يصح أن يكون مسموعا فهذا مما لم يقم عندي عليه دليل لانا نجوز رؤية ما ليس بجسم ولا بعرض لانه لما رأينا الجسم والعرض وثبت انه لابد من علة مشتركة وانه لا مشترك الا الوجود لاجرم قلنا يجوز رؤية كل موجود وأما في هذه المسئلة فالسمع لم يتعلق بالاجسام والاصوات حتى يفتقر الى علة مشتركة بل السمع لم يتعلق الا بالاصوات فجاز أن تكون علة صحة المسموعية هي الصوتية فقط وحينئذ لا يكون ذلك الكلام مسموعا (١) ﴿مسئلة﴾ زعم بعض فقهاء الحنفية أن التكوين صفة أزلية لله تعالى وان المكون محدث فنقول لهم القول بان التكوين قديم ومحدث يستدعي تصور ماهية التكوين فان كان المراد منه نفس مؤثرية القدرة في المقدور فهي صفة نسبية والنسب لا توجد الا عند وجود المنتسبين فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين وان عنيتم صفة مؤثرة في وجود الاثر فهي عين القدرة وان عنيتم به أمرا ثالثا فبينوه قالوا القدرة صفة مؤثرة في صحة وجود المقدور والتكوين مؤثر في نفس وجود المقدور قلنا القدرة لا تأثير لها في كون المقدور في نفسه جائز الوجود لان ذلك له لذاته وما بالذات لا يكون بالغير فلم يبق الا أن يكون تأثيرها في وجود المقدور وتأثيرها على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب فلو أثبتنا صفة أخرى لله مؤثرة في وجود المقدور لكان تأثيرها في المقدور وان كان على سبيل الصحة كان عين القدرة فلزم اجتماع المثلين ويلزم اجتماع صفتين مستقلتين بالتأثير على المقدور الواحد وهو محال وان كان على سبيل الوجوب لزم استحالة أن لا يوجد ذلك المقدور من الله تعالى فيكون الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وهو باطل بالاتفاق وأيضا فالقدرة تنافي هذه الصفة لان الموجب بالذات لا يكون قادرا مختارا (٢) ﴿مسئلة﴾ الظاهريون من المتكلمين زعموا انه لا صفة لله تعالى وراء السبعة أو الثمانية وأثبت أبو الحسن الاشعري البقاء صفة وراء القدرة والوجه صفة وراء الوجود

(١) لقائل أن يقول الكيفيات المدركة بالسمع كالثقل والحدة والكيفيات بها تتقوم الحروف وتختلف باختلافها مغايرة للصوت المشترك المسموع مع الجميع والعلة المشتركة المقتضية لصحة كونها مسموعة اما الوجود واما العرضية ولا مفهوم للعرضية الا القيام بالغير والصفات قائمة بالغير فاذا لزم من ذلك صحة كون الكلام الذي صفته مسموعا كما قيل في الرؤية وظاهر ان هذه وامثالها مجادلات بعيدة عن العقل والحق الرجوع في امثال هذه المسائل الى السمع والتوقف فيما لم يرد سمعا

(٢) أقول انما أخذ التكوين من قوله تعالى انما أمرنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون فجعل قوله كن مقدما على الكون وهو المسمى بالامر والكلمة والتكوين والاختراع والايجاد والخلق ألفاظ تشترك في معنى وتتباين بمعان والمشترك فيه كون الشيء موجدا من العدم ما لم يكن موجودا وهي أخص تعلقا من القدرة لان القدرة متساوية النسبة الى جميع المقدورات وهي قائمة لا يدخل منها في الوجود واثبات صفة مانعة تعقل مع القدرة بل هي صفة تقتضي بعد حصول الاثر النسبة واما الدعاوى فهم قالوا القدرة مؤثرة في صحة وجود المقدور فليس بصحيح انما الصحيح أن القدرة متعلقة بصحة وجود المقدور والتكوين متعلق بوجود المقدور ومؤثر فيه ونسبته الى الفعل الحادث كنسبة الارادة الى المراد والعلم والقدرة لا يقتضيان كون المقدور والمعلوم موجودين بهما والتكوين يقتضيه وقالوا بأزليته لقولهم بامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وقوله وان كانت تلك الصفة مؤثرة على سبيل الوجوب كان الله تعالى موجبا ليس بشيء لان ذلك الوجوب يكون لاحقا لا سابقا يعني اذا أراد الله تعالى خلق شيء من مقدوراته كان حصول ذلك الشيء واجبا فيه لا بمعنى انه كان واجبا بخلافه وقوله ان عنيتم به صفة مؤثرة في وجود الاثر فهو عين القدرة فجوابه ان القدرة لو كانت مؤثرة لكان جميع المقدورات أثرا لها فيكون

هكذا وقد أخبر عنه الصادق وجب الاقرار به احتجوا بانه تعالى ان لم يعلم كمية عدد أنفاسهم كان ذلك تجهيلا لله تعالى وان كان عالما بكمياتها كانت الاعداد متناهية والجواب انه تعالى يعلم كل شيء كما هو في نفسه فلما لم يكن لتلك الحوادث أعداد متناهية امتنع ان يعلم كونها متناهية

﴿المسئلة التاسعة﴾

العمل لا يكون علة لاستحقاق الثواب خلافا لمعتزلة البصرة لنا وجوه الاول انه لو وجب على الله تعالى اعطاء الثواب فاما أن يقدر على الترك أو لا يقدر على الترك فان قدر على الترك وجب أن يصير مستحقا للذم موصوفا بالنقصان وهو على الله تعالى محال وان لم يقدر على الترك فذلك قدح في كونه فاعلا لا قادرا مختارا الثاني ان لله تعالى على العبد نعما عظيمة وتلك النعم توجب الشكر

وأثبت الاستواء صفة أخرى وأثبت أبو اسحق الاسفرائيني صفة توجب الاستغناء عن المكان وأثبت القاضي صفات ثلاثة أخرى وهي ادراك الشم والذوق واللمس وأثبت عبد الله بن سعيد القدم صفة وراء البقاء وأثبت مثبتو الحال العالمية أمرا وراء العلم وكذا القول في سائر الصفات وأثبت أبو سهل الصعلوكي لله تعالى بحسب كل معلوم علما وبحسب كل مقدور قدرة وأثبت عبد الله بن سعيد الرحمة والكرم والرضا والسخط صفات وراء الارادة والانصاف انه لا دلالة على ثبوت هذه الصفات ولا على نفيها فيجب التوقف واحتج من حصر الصفات في السبعة أو الثمانية بانا كلفنا بكمال المعرفة وكمال المعرفة انما يحصل بمعرفة جميع الصفات ومعرفة جميع الصفات لا يتأتى الا بطريق ولا طريق الا الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص وهذان الطريقان لا يدلان الا على هذه الصفات والجواب لم قلت انا أمرنا بكمال المعرفة ولم لا يجوز أن يقال انا ما أمرنا بان نعرف من صفات الله تعالى الا القدرة الذي يتوقف على العلم به تصديق محمد عليه الصلاة والسلام سلمناه لكن لا نسلم انه لا بد من الدليل سيما وعندنا التكاليف بأسرها تكليف ما لا يطاق سلمناه لكن لم قلت ان الاستدلال بالافعال وتنزيه الله عن النقائص لا يدل الا على هذه الصفات (١) ﴿مسئلة﴾ ذهب ضرار من المتكلمين والغزالي من المتأخرين الى انا لا نعرف حقيقة ذات الله تعالى وهو قول الحكماء وذهب جمهور المتكلمين منا ومن المعتزلة الى انها معلومة حجة المتكلمين منا ومن المعتزلة انا نعرف وجوده ووجوده عين ذاته فلا بد وان نعلم ذاته والا لكان الشيء الواحد بالاعتبار الواحد معلوما مجهولا حجة الفريق الثاني من وجهين الاول اما المعلوم عندنا منه سبحانه اما السلوب كقولنا ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا شك ان الماهية مغايرة لسلب ما عداها وأما الاضافات كقولنا قادر عالم فلا شك ان الماهية مغايرة لهذه الاضافات لان المعلوم عندنا من قدرة الله تعالى انه أمر مستلزم التأثير في الفعل على سبيل الصحة فماهية القدرة مجهولة والمعلوم ليس الا هذا اللازم وهو التأثير المخصوص وكذلك المعلوم عندنا من علم الله تعالى ليس الا انه أمر يلزمه الاحكام والاتقان في الفعل فماهية ذلك العلم غير هذا الاثر والمعلوم ليس الا هذا الاثر فظهر ان ماهية صفات الله تعالى غير معلومة لنا وبتقدير ان تكون معلومة لكن العلم بالصفة لا يستلزم العلم بماهية الموصوف على التفصيل وما دل الاستقراء على سبيل الانصاف انا لا نعلم من الله تعالى الا السلوب والاضافات وثبت ان العلم بهما لا يستلزم العلم بالماهية ثبت انا لا نعلم حقيقة الله تعالى الثاني انا قد بينا في أول هذا الكتاب انه لا يمكننا ان نتصور شيئا الا الذي ندركه بحواسنا أو نجده من نفوسنا أو نتصوره من عقولنا أو ما يتركب عن أحد هذه الثلاثة فالماهية الالهية خارجة عن هذه الاقسام الثلاثة فهي غير معلومة لنا (٢) ﴿مسئلة﴾ الله تعالى يصح ان يكون مرئيا خلافا لجميع

موجود ولا يلزم من اثبات التكوين جمع المثلين لان متعلق القدرة غير متعلق التكوين فهذا ما يمكن أن يقال من جانبهم والحق ان القدرة والارادة مجموعهما اللذان يتعلقان بوجود الاثر ولا حاجة معهما الى اثبات صفة أخرى

(١) أقول مثبتو الحال القائلون بأن العالمية صفة لا يقولون ان العلم صفة بل يقولون العالمية معللة بالعلم والعلم معنى فلا يزيدون على صفة واحدة من باب العلم وكذلك في سائر الصفات والذين يقولون بالصفات الزائدة لا يقولون ان اثبات الصفات يكون من جهة الافعال أو التنزيه فقط بل يقولون السمع أيضا طريق آخر في أمثالها وانما أثبتوها لورود النص بها وكونها غير مرادفة لسائر الصفات

(٢) أقول القول بأن المعلوم منه تعالى اما السلوب والاضافات ليس بمسلم عند المتكلمين لانهم يقولون وجود الله تعالى معلوم وليس هو صفة سلبية ولا اضافية والحكماء يقولون في الجواب عنه

والطاعة ولما وقعت هذه الطاعات في مقابلة النعم السابغة امتنع كونها موجبة بعد ذلك للثواب لان أداء الواجب لا يوجب شيأ آخر الثالث انا دللنا على ان فعل العبد انما وقع لان مجموع القدرة مع الداعي يوجبه وهو فعل الله تعالى وفاعل السبب فاعل للمسبب ففعل العبد يكون فعلا لله تعالى وفعل الله تعالى لا يوجب شيأ على الله تعالى

﴿المسئلة العاشرة﴾

من الناس من قال ان الوعيد الوارد في الكتب الالهية انما جاء للتخويف فاما فعل الايلام فذلك لا يوجد واحتج عليه بوجوه الاول ان ذلك العقاب ضرر خال عن النفع فيكون قبيحا اما انه ضرر فظاهر واما انه خال عن النفع فلان ذلك النفع يمتنع عوده الى الله تعالى لكونه تعالى منزها عن المضار والمنافع ويمتنع عوده الى ذلك العبد

الفرق وأما الفلاسفة والمعتزلة فلا اشكال فى مخالفتهم وأما المشبهة والكرامية فلانهم انما جوزوا رؤيته لاعتقادهم كونه تعالى فى المكان والجهة وأما بتقدير أن يكون هو تعالى منزها عن الجهة فهم يحيلون رؤيته فثبت ان هذه الرؤية المنزهة عن الكيفية مما لا يقول به أحد الا أصحابنا وقبل الشروع فى الدلالة لابد فى تلخيص محل النزاع فان القائل أن يقول ان أردت بالرؤية الكشف التام فذلك مسلم لان المعارف تصير يوم القيامة ضرورية وان أردت بها الحالة التى نجدها من أنفسنا عند ابصارنا الاجسام فذلك مما لا نزاع فى انتفائه لانه عندنا عبارة عن ارتسام صورة المرئى فى العين أو عن اتصال الشعاع الخارج من العين الى المرئى أو عن حالة مستلزمة لارتسام الصورة أو لخروج الشعاع وكل ذلك فى حق الله تعالى محال وان أردت به أمرا ثالثا فلابد من افادة تصوره فان التصديق مسبوق بالتصور والجواب انا اذا علمنا الشئ حال ما لا نراه ثم رأيناه فانا ندرك تفرقة بين الحالين وقد عرفت ان تلك التفرقة لا يجوز عودها الى ارتسام الشبح فى العين ولا الى خروج الشعاع منها فهى عائدة الى حالة أخرى مسماة بالرؤية فندعى ان تعلق هذه الصفة بذات الله تعالى جائز هذا هو البحث عن محل النزاع والمعتمد ان الوجود فى الشاهد علة لصحة الرؤية فيجب ان يكون فى الغائب كذلك وهذه الدلالة ضعيفة من وجوه أحدها ان وجود الله تعالى عين ذاته وذاته مخالفة لغيره فيكون وجوده مخالفا لوجود غيره فلم يلزم من كون وجودنا علة لصحة الرؤية كون وجوده كذلك سلمنا ان وجودنا يساوى وجود الله تعالى ومجرد كونه وجودا لكن لا نسلم ان صحة الرؤية فى الشاهد مفتقرة الى العلة فانا بينا ان الصحة ليست أمرا ثبوتيا فتكون عدمية وقد عرفت ان العدم لا يعلل سلمنا ان صحة رؤيتنا معللة فلم قلت ان العلة هى الوجود قالوا لانا نرى الجوهر واللون قد اشتركا فى صحة الرؤية والحكم المشترك لابد له من علة مشتركة ولا مشترك لا الحدوث والوجود والحدوث لا يصلح للعلية لانه عبارة عن وجود مسبوق بالعدم والعدم نفى محض والعدم السابق لا دخل له فى التأثير فيبقى المستقل بالتأثير محض الوجود فنقول لا نسلم الجوهر مرئى على ما تقدم سلمناه لكن لا نسلم ان صحة كون الجوهر مرئيا تمنع حصولها فى اللون مرئيا فلم لا يجوز ان يقال الصحتان نوعان تحت جنس الصحة تحقيقه ان صحة كون الجوهر مرئيا تمتنع حصولها فى اللون لان اللون يستحيل ان يرى جوهرا والجوهر يستحيل ان يرى لونا وهذا يدل على اختلاف هاتين الصحتين فى الماهية سلمنا الاشتراك فى الحكم فلم قلت انه يلزم من الاشتراك فى الحكم الاشتراك فى العلة وبيانه ما تقدم من جواز تعليل الحكمين المتماثلين بعلتين مختلفتين سلمنا وجوب الاشتراك فلم قلت انه لا مشترك سوى الحدوث والوجود وعليكم الدلالة ثم نحن نذكره وهو الامكان ولا شك ان الامكان مغاير للحدوث فان قلت الامكان عدمى قلت فامكان الرؤية أيضا عدمى ولا استبعاد فى تعليل عدمى بعدمى سلمنا انه لا مشترك سوى الحدوث والوجود فلم قلت ان الحدوث لا يصلح قوله لانه عبارة عن

ان الوجود المعلوم هو المشترك الذى يحمل عليه تعالى وعلى غيره لا بالتواطؤ بل بالتشكيك والموضوع لهذا المحمول هو حقيقته تعالى الواجب وجودها لذاته التى لا يعبر عنها الا بوصف سلبى أو اضافى فيقال مثلا الوجود القائم بذاته الذى ليس بعارض لماهية ولوازمها هذا هو الامر المشترك المقارب للسلوب أو تلك الحقيقة غير معلومة لغيره تعالى وأما الدليل الثانى فهو مما اخترعه بناء على مذهبه فى التصورات وقوله لا يمكننا ان نتصور الا الذى ذكره يحتاج الى البيان ولم لا يجوز أن يكون البعض مما ذكره ملزوما للمعرفة واللازم لا يكون مما ذكره لانه بديهى التصور من عقولنا البديهيات لا غير وصاحب الكتاب يذهب الى ان ماهيته تعالى غير وجوده ولذلك يذهب الى ان وجوده معلوم وماهيته غير معلومة

المذنب وهو معلوم بالضرورة ويمتنع عوده الى غيره لانه لا نفع يريد الله ايصاله الى عبد الا وهو قادر على فعله بدون ايصال هذا الضرر الى هذا المذنب وايضا فايصال الضرر الى حيوان لاجل أن ينتفع به حيوان آخر ظلم فثبت انه ضرر خال عن النفع من كل الوجوه وهذا لا يليق بأرحم الراحمين الثانى ان العبد يقول يوم القيامة يا اله العالمين هذه الاشياء التى كلفتنى بها وعصيتك فيها ان كانت خالية عن الحكمة والغرض كان التعذيب على تركها لا يليق بالرحمة وان كانت مشتملة على الحكمة والغرض فتلك الحكمة ان عادت اليك فانت محتاج اليها وان كان المقصود من تكليفى بها عود منافعها الى فانا تركتها فما ضررت الا فى حق نفسى فكيف يليق بالحكيم أن يعذب

مجموع عدم ووجود قلنا لا نسلم بل هو عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم ومسبوقية الوجود بالعدم غير نفس العدم والدليل عليه ان الحدوث لا يحصل الا فى أول زمان الوجود وفى ذلك الزمان مستحيل حصول العدم فعلمنا ان الحدوث كيفية زائدة على العدم سلمنا ان المصحح هو الوجود فلم قلت انه يلزم من حصوله فى حق الله تعالى حصول الصحة فان الحكم كما يعتبر فى تحققه حصول المقتضى يعتبر فيه أيضا انتفاء المانع فلعل ماهية الله تعالى أو ماهية صفة من صفاته ينافى هذا الحكم ومما يحققه ان الحياة مصححة للجهل والشهوة ثم ان حياة الله تعالى لا تصححها الا ان الاشتراك ليس الا فى اللفظ أو اشتركا فى المعنى لكن ماهية ذات الله تعالى وماهية صفة من صفاته ينافيهما وعلى التقديرين فانه يجوز فى هذه المسئلة ذلك أيضا سلمنا انه لم يوجد المنافى لكن لم لا يجوز أن يكون حصول هذه الرؤية فى أعيننا موقوفا على شرط يمتنع تحققه بالنسبة الى ذات الله تعالى فانا لا نرى المرئى الا اذا انطبعت صورة صغيرة مساوية للمرئى فى الشكل فى أعيننا وفى المحتمل أن يكون حصول الحالة المسماة بالرؤية مشروطا بحصول هذه الصورة أو كان مشروطا بحصول المقابلة ولما امتنع حصول هذه الامور بالنسبة الى ذات الله لا جرم امتنع علينا ان نرى ذات الله تعالى (١) والمعتمد فى المسئلة الدلائل السمعية أحدها أن رؤية الله تعالى معلقة باستقرار الجبل وهو ممكن والمعلق على الممكن ممكن فالرؤية ممكنة فان قيل لا نسلم انه علق الرؤية على شرط ممكن بل على شرط محال لانه علقها على استقرار الجبل حال كونه متحركا وذلك محال وانما قلنا انه علقها على استقرار الجبل حال كونه متحركا لان صيغة ان اذا دخلت على الماضى صارت بمعنى المستقبل فقوله أن استقر أى لو صار مستقرا فى الزمان المستقبل فسوف ترانى ثم انه فى الزمان المستقبل اما أن يقال انه صار مستقرا أو ما صار مستقرا فان صار مستقرا وجب حصول الرؤية لوجوب حصول المشروط عند حصول الشرط فلما لم تحصل الرؤية بالاجماع علمنا ان الجبل لم يستقر واذا لم يكن مستقرا كان متحركا ضرورة انه لا واسطة بين الحركة والسكون فان الجبل حال ما علق الله الرؤية باستقراره كان متحركا ومعلوم ان استقرار المتحرك حال كونه متحركا محال فثبت ان الشرط ممتنع فلا يلزم القطع لجواز المشروط والجواب سلمنا ان الجبل فى تلك الحالة كان متحركا لكن الجبل بما هو جبل يصح السكون عليه والمذكور فى الآية ليس الا ذات الجبل وأما المقتضى لامتناع السكون فهو حصول السكون فاذا القدرة المذكورة فى الآية منشأ لصحة الاستقرار وما هو المنشأ لامتناع الاستقرار فغير مذكور فى الآية فوجب القطع بالصحة (٢) وثانيها ان موسى عليه الصلاة والسلام سأل الرؤية ولو لم تكن الرؤية جائزة لكان سؤال موسى عبثا أو جهلا وثالثها

بجهوا نالاجل أنه قصر فى حق نفسه ويجرى هذا مجرى من يقول لعبده حصل لنفسك هذا الدانق لتنتفع به فاذا قصر فيه أخذه المولى وقطع أعضاءه ارباار بالاجل أنه قصر فى تحصيل ذلك الدانق لنفسه وهذا بخلاف المولى اذا أمر عبده فخالفه فانه يحسن منه عقابه وذلك لان المولى ينتفع بذلك الفعل ويضره تركه فلا جرم يحسن منه أن يعاقبه على ذلك الترك وأما فى حق الله تعالى فهذا محال قطعا فظهر الفرق والثالث ان جميع أفعال العبد من موجبات أفعال الله تعالى فكيف يحسن التعذيب منه

﴿المسئلة الحادية عشر﴾ منهم من سلم حسن عذاب الكفار الا انه قال ان المسلمين لا يعذبون لقوله تعالى ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين

(٣) أقول تلخيص دعوى الرؤية ان الحالة الحاصلة عند ارتسام الشبح فى العين أو خروج الشعاع منها المغايرة للحالة الحاصلة عند العلم ممكن أن يحصل مع عدم الارتسام وخروج الشعاع وعلى المانع منه الدليل فبهذا الوجه يقول انها جائزة على الله تعالى ويحتاج فى اثبات كون تلك الحالة غير الكشف التام الى دليل والاستدلال بالقياس التمثيلى فى هذا الموضع كما بينه ضعيف واعتراضاته عليه واردة

(٢) أقول يمكن ان يقال على قوله المذكور فى الآية منشأ لصحة الاستقرار لا لامتناعه ان المذكور فى الآية هو وقوع السكون فى حال النظر الى الجبل الذى عبر عنه بقوله عز من قائل فان استقر مكانه لا صحة السكون التى تلزم ماهية الجبل عند عدم الاشتراط بالحركة وتلك الحال تلزم الحركة فلا يمكن معها صحة السكون وعلى قوله وجوب حصول المشروط عند حصول الشرط مؤاخذة لفظية فان من الواجب أن وجوب المشروط عند حصول شرط به تتم عليه العلة فان حصول الشرط مطلقا لا يوجب حصول المشروط اذا لم تكن العلة حاصلة أو كانت حاصلة لكنها معوزة لشرط آخر

قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر اما أن يكون عبارة عن الرؤية أو عن تقليب الحدقة نحو المرئي التماسا لرؤيته فان كان الاول صح الغرض وان كان الثاني تعذر حمله على ظاهره فلابد من حمله على الرؤية لان النظر كالسبب للرؤية والتعبير بالسبب عن المسبب من أقوى وجوه المجاز لا يقال لم كان ذلك التأويل أولى من تأويلنا وهو أن يكون الى واحد الآلاء فيكون المراد وجوه يومئذ ناظرة نعمة ربها منتظرة أو نقول المراد الى ثواب ربها ناظرة لانا نقول أما الاول فباطل لان الانتظار سبب الغم والآية مسوقة لبيان النعم وأما الثاني فلنظر الى الثواب لابد وان يحمل على رؤية الثواب والا فتقليب الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية لا يكون من النعم ألبتة واذا وجب اضمار الرؤية لا محالة كان اضمار الثواب اضمارا للزيادة من غير دليل فوجب ان لا يجوز (١) حج الخصم بأمور أحدها قوله تعالى لا تدركه الابصار والاستدلال به من وجهين الاول ان ما قبل هذه الآية وما بعدها مذكور في معرض المدح فوجب أن تكون هذه الآية مدحا فان الفاء ما ليس بمدح فيما بين المدحين ركيك كما يقال فلان أجل الناس وآكل الخبز وأستاذ الوقت واذا كان نفي الادراك مدحا كان ثبوته نقصا والنقص على الله محال الثاني ان قوله تعالى لا تدركه الابصار يقتضي أن لا تدركه الابصار في شئ من الاوقات لان قولنا تدركه الابصار يناقض قولنا لا تدركه الابصار بدليل انه يستعمل كل واحد من القولين في تكذيب الآخر واذا صدق أحد النقيضين كذب الآخر فوجب كذب قولنا لا تدركه الابصار واذا ثبت ذلك ثبت كذب قولنا يدركه بصر واحد أو بصران ضرورة أن لا قائل بالفرق وثانيها انه تعالى لو كان مرئيا لرأيناه الآن وثالثها انه لو كان مرئيا لكان مقابلا أو في حكم المقابل وقولنا في حكم المقابل احتراز عن رؤية الانسان وجهه في المرآة وعن رؤية الاعراض والجواب عن الاول انا نقول بموجب الآية لان الادراك هو رؤية الشئ من جميع جوانبه لان أصله من اللحوق وذلك انما يتحقق في المرئي الذي يكون له جوانب ولما كان ذلك في حق الله تعالى محالا لا جرم يستحيل أن يكون مدركا فلم قلت انه ليس بمرئي وعن الثاني انا بينا أن عند حضور المرئي وحصول الشرائط لا تجب الرؤية هنا وجوبها في المرئيات التي في الشاهد فهذه التشنيعات التي يذكرونها فلم قلت انها واجبة في رؤية الصانع وان رؤية المخلوقات مخالفة لرؤية الله تعالى ولا يلزم من وجوب حصول رؤية المخلوقات عند حضور الشرائط وجوب رؤية الله تعالى عند حضور الشرائط وعن الثالث ان قولهم المرئي يجب أن يكون مقابلا أو في حكم المقابل عين المتنازع أو نقول ثبت انه يجب أن يكون كذلك في الشاهد فلم قلت انه يجب أن يكون كذلك في الغائب وتقريره ما ذكرناه الآن (٢) ﴿مسألة﴾

---

(١) أقول للخصم ان يقول الآية تدل على ان الحال التي عبر عنه تعالى بقوله وجوه يومئذ ناضرة متقدمة على حالة استقرار أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار بدليل قوله تعالى ووجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة فان في حال استقرار أهل النار في النار قد فعل بها الفاقرة وان كان ذلك كذلك فانتظار النعمة بعد البشارة بها فرح يقتضي نضارة الوجه وليس ذلك الانتظار سبب الغم كما ان من ينتظر خلعة الملك حين وعدها ويتيقن انها تصل اليه عن قريب لا يغم لانتظاره ذلك وانتظار العقاب بعد الانذار بوروده غم عظيم يقتضي بسارة الوجه كمن ينتظر ان يعاقب حين يتيقن لورود العقاب عليه عن قريب وقوله يجب اضمار الرؤية في النظر الى الثواب بمعنى الانتظار ليس بوارد لان النظر عبارة اما عن الرؤية أو عن تقليب الحدقة والثواب بعد الاشارة انتظار الوصول من النعم كما بينا ولا يحتاج الى اضمار الرؤية

(٢) أقول نفي الادراك عنه تعالى مدح والادراك نقص ليس بشئ لان المدح يكون له في الادراك البصري فالنقص يكون هو الادراك والله تعالى منزه عن ذلك الاتفاق وقوله ادراك الشئ

ولقوله تعالى انا قد أوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى ولقوله تعالى كلما ألقي فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شئ ان أنتم الا في ضلال كبير فدلت هذه الآية على ان كل فوج يدخل النار يكون مكذبا بالله وبرسوله فمن لم يكن كذلك وجب ان لا يدخل النار

﴿المسألة الثانية عشر﴾ الذين سلموا ان الفاسق من أهل الصلاة يدخل النار اختلفوا فقال أهل السنة ان الله تعالى يعفو عن البعض والذين يدخلهم النار لابد وأن يخرجهم منها وقالت المعتزلة عذاب الفاسق مؤبد لنا وجوه الاول قوله تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وجه الاستدلال به ان تقدير الآية ان الله لا يغفر أن

الاله تعالى واحدا لانا لو قدرنا الهين لكان اما أن يصح من أحدهما أن يفعل فعلا على خلاف الآخر أولا يصح فان صح فلنقدر ذلك لان ماليس بممتنع لا يلزم من فرض وقوعه محال والا لكان ممتنعا لاممكنا وعند وقوع ذلك الاختلاف فاما أن يحصل مرادهما فيكون الجسم الواحد متحركا ساكنا وهو محال أولا يحصل مرادهما وهو أيضا محال لان المانع من وجود مراد كل واحد منهما وجود مراد الآخر فامتناع مراد كل واحد منهما متوقف على حصول مراد الآخر فلو امتنعا معا لوجدا معا وهو محال أو يحصل مراد أحدهما دون مراد الثانى وهو أيضا محال لان كل واحد منهما قادر على مالانهاية له فلا يكون أحدهما أولى بالرجحان ولان الذى لا يحصل مراده يكون عاجزا فعاجزيته ان كانت أزلية فهو محال لان العجز انما يعقل عما يصح وجوده ووجود المخلوق الازلى محال فالعجز عنه أزلا محال وان كانت حادثة فهو محال لان هذا انما يعقل لو كان قادرا فى الازل ثم زالت قادريته وذلك يقتضى عدم القديم وهو محال وأما ان امتنعت المخالفة فهو باطل لانه اذا كان كل واحد منهما قادرا على جميع المقدورات والقادر يصح منه فعل مقدوره فحينئذ يصح من هذا فعل الحركة لولا الآخر ومن الآخر فعله السكون لولا هذا فالم يقصد أحدهما الى الفعل لا يتعذر على الآخر القصد الى فعله لكن ليس تقدم قصد أحدهما على الآخر أولى من العكس فاذا يستحيل أن يصير قصد أحدهما مانعا للآخر من القصد وصحة المخالفة فان قيل لم لا يجوز أن يقال أيهما لكونهما حكيمين لا يريد وذلك الاصلح واحد فلا جرم يجب توافقهما قلنا الفعل اما أن يتوقف على الداعى أولا يتوقف فان توقف على الداعى لامحال من العبد أن يختار الفعل القبيح الا اذا خلق الله فيه داعيا يدعوه اليه واذا كان الداعى الى القبيح موجبا للقبح كان قبيحا واذا كان الفاعل لذلك الداعى هو الله تعالى لم يجب أن يكون فعل الله حسنا بالتفسير الذى تريدونه فلم يلزم اتفاق الالهين على الفعل الواحد فصحت المخالفة بينهما وان لم يتوقف الفعل الداعى جاز فى الضدين المتساويين فى الحسن والقبح ان يختار أحد الالهين ايجاد أحدهما والاله الآخر ايجاد الآخر وحينئذ تحصل المخالفة بينهما (١)

﴿القسم الثالث فى الافعال﴾

﴿مسئلة﴾ زعم أبو الحسن الاشعرى انه لا تأثير لقدرة العبد فى مقدوره أصلا بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى و زعم القاضى ان ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى وكونه طاعة ومعصية

بمعنى الابصار رؤيته من جميع جوانبه ليس بصحيح لانهم يقولون أدرك الشمس والنار ولم يريدوا به ادراكهما من جميع جوانبهما والجواب الصحيح انه تعالى نفى الادراك بالابصار الذى من شرطه ارتسام الشبح أو خروج الشعاع وأما الحالة التى تحصل بعد حصول أحد هذين الشيئين من غير حصول أحدهما فلم ينفه

(١) أقول قد مر امتناع وجود واجبى الوجود لذاتهما وذلك يكفى فى اثبات هذا المطلوب وأما هذا الدليل فيدل على امتناع كون الالهين متساويين من كل الوجوه ولا يدل على امتناع كون آلهة مترتبة بقدر العالى منها يمنع السافل عما يريده من غير عكس ومذهب أكثر المشركين هو هذا وقوله فعل خالق الداعى الى القبيح لا يكون حسنا ليس بشئ لان القائل بالحسن والقبح لا يسلم ان خلق ما هو موجب للقبيح قبيح فان خلق الكفار مع قدرهم ودواعيهم خلق ما يوجب الكفر وذلك غير قبيح عندهم وذلك لان وجوب الكفر عن القدرة والداعى معا لا ينافى الاختيار واذا كان المخلوق مختارا لم يتأد قبح فعله الى فاعله وباقى الكلام ظاهر وقد يمكن ان يتبين هذه المسئلة بالسمع لان صحة السمع غير موقوف على القول بوحدة الاله

يشرك به تفضلا لانه يغفر على سبيل الوجوب وهو ما اذا تاب عن الشرك واذا ثبت هذا وجب أن يكون قوله و يغفر مادون ذلك لمن يشاء تفضلا حتى يرجع النفى والاثبات الى شئ واحد ومعلوم ان غفران صاحب الصغيرة وغفران صاحب الكبيرة بعد التوبة واجب عند الخصم فلم يبق الاحمل الآية على غفران صاحب الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب والثانى قوله تعالى قل يا عبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا وجه الاستدلال ان قوله تعالى يا عبادى يقتضى تخصيص هذا الخطاب بأهل الايمان فان عادة القرآن جارية بتخصيص لفظ العباد بالمؤمنين وقوله يغفر الذنوب جميعا يفيد القطع بوجود هذا

قدرة العبد وزعم الاستاذ أبو اسحق ان ذات الفعل وصفاته تقع بالقدرتين وزعم امام الحرمين ان الله تعالى موجد للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور وهو قول الفلاسفة ومن المعتزلة قول أبي الحسين البصري وزعم الجمهور من المعتزلة ان العبد موجد لافعاله لا على نعت الايجاب بل على صفة الاختيار لنا وجوه الاول ان العبد حال الفعل اما أن يمكنه الترك أو لا يمكنه فان لم يمكنه الترك فقد بطل قول المعتزلة وان أمكنه فاما أن لا يفتقر ترجح الفعل على الترك الى مرجح وهو باطل لانه تجويز لاحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح أو يفتقر ذلك المرجح ان كان من فعله عاد التقسيم والا تسلسل بل ينتهي لا محالة الى مرجح لا يكون من فعله ثم عند حصول ذلك المرجح ان أمكن أن لا يحصل ذلك الفعل فلنفرض ذلك وحينئذ يحصل الفعل تارة ولا يحصل أخرى مع ان نسبة ذلك المرجح الى الوقتين على السواء فاختصاص أحد الوقتين بالحصول ووقت الآخر بعدم الحصول يكون ترجيحا لاحد طرفي الممكن المتساوي على الآخر من غير مرجح وهو محال وان امتنع أن لا يحصل فقد بطل قول المعتزلة بالكلية لانه متى حصل المرجح وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع فلم يكن العبد مستقلا بالاختيار فهذا كلام قاطع الثاني لو كان العبد موجدا لافعال نفسه لكان عالما بتفاصيلها اذ لو جوزنا الايجاد من غير علم بطل دليل اثبات عالمية الله تعالى لان القصد الكلي لا يكفي في حصول الجزئي لان نسبة الكلي الى جميع الجزئيات على السواء فليس حصول بعضها أولى من حصول الباقي فثبت انه لا بد من القصد الجزئي وهو مشروط بالعلم الجزئي فثبت انه لو كان موجدا لافعال نفسه لكان عالما بتفاصيلها لكنه غير عالم بتفاصيلها أولا في حق النائم وأما ثانيا فلان الفاعل للحركة البطيئة قد فعل السكون في بعض الاحياز والحركة في بعضها مع انه لا شعور له بالسكون اما ثالثا فلان عند أبي علي وأبي هاشم مقدور العبد ليس نفس التحصيل في الحيز بل علة ذلك التحصيل مع انه لا شعور لاكثر الخلق بتلك العلة لا جملة ولا تفصيلا (١) الثالث اذا أراد العبد تسكين الجسم وأراد الله تحريكه فاما أن لا يقعا معا وهو محال لان المانع من وقوع كل واحد منهما وجود مراد الآخر فلو امتنعا معا لوقعا معا وهو محال أو يقع أحدهما دون الآخر وهو باطل لان القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور الواحد والشيء الواحد وحدة حقيقية لا يقبل التفاوت فاذا القدرتان بالنسبة الى اقتضاء وجود هذا المقدور على السوية انما التفاوت في أمور أخر خارجة عن هذا المعنى واذا كان كذلك امتنع الترجيح (٢) احتج الخصم بالمنقول والمعقول أما المنقول

---

(١) أقول نفس الايجاد لا يقتضي علم الموجد بالموجد والا لكان له ان يدفع قول القائلين بان النار محرقة والشمس مضيئة بعدم علمهما بأثرهما وتجويز الايجاد من غير العالم لا يبطل اثبات عالمية الله تعالى لان مثبتي العالمية لا يستدلون بالايجاد على العالمية بل انما يستدلون باحكام الفعل واتقانه على العالمية والقول بان القصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي منقوض باحراق النار لهذه الخشبة فانها تحرق من غير علمها بها

(٢) أقول اذا أراد العبد تسكين جسم أراد الله تحريكه وقع التحريك وذلك لان القدرتين ليستا متساويتين في الاستقلال بالتأثير بل هما متفاوتتان في القوة والضعف ولذلك تقدر قدرة على حركة مسافة في مدة لا يقدر غيرها على مثل تلك الحركة في أضعاف تلك المدة ولو كانت القدرة متساوية لكانت المقدورات متساوية وليست كذلك وأيضا الضعيف ربما يقدر على فعل بالاستقلال يقدر عليه القوي والقوي يقدر على منعه من ذلك الفعل وهو لا يقدر على منع القوي وهذا الدليل أخذه من دليل التمانع في ابطال كون الآلهة أكثر من واحد وهناك يتمشى لان الآلهة تفرض

الغفران وغيرها ان كل ذلك محمول على القطع بان الله تعالى يخرج جميع أهل الايمان من النار الثالث قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم أي حال ظلمهم وذلك يدل على حصول الغفران قبل التوبة الرابع هو ان المؤمن يستحق بايمانه وسائر طاعاته الثواب ويستحق بفسقه العقاب على قول الخصم والقول بزوال استحقاق الثواب باطل لانه اما أن يحصل على سبيل الموازنة أو لا على هذا الوجه والاول باطل لانه يقتضي أن يؤثر كل واحد منهما في عدم الآخر وذلك التأثير اما أن يقع معا أو على التعاقب والاول باطل لان المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الآخر والعلة حاصلة مع المعلول فلو حصل العدمان معا لحصل الوجودان

فهو ان فعل العبد لو كان بخلق الله تعالى لما كان متمكنا من الفعل ألبتة لانه ان خلقه الله تعالى فيه كان واجب الحصول وان لم يخلق الله تعالى فيه كان ممتنع الحصول ولو لم يكن العبد متمكنا من الفعل والترك لكانت أفعاله جارية مجرى حركات الجمادات وكما ان البديهة جازمة بانه لايجوز أمر الجماد ونهيه ومدحه وذمه وجب أن يكون الامر كذلك فى أفعال العباد ولما كان ذلك باطلا علمنا كون العبد موجدا والجواب انه لازم عليكم لان الامران توجه حال استواء الداعى ففى تلك الحال امتنع الترجيح وان توجه حال الرجحان فهناك الراجح واجب والمرجوح ممتنع ولان ذلك الفعل ان علم الله وجوده فهو واجب وان علم الله عدمه فهو ممتنع فثبت ان الاشكال وارد على الكل وان الجواب هو ان الله تعالى لا يسئل عما يفعل (١) وأما المنقول فقد احتجوا بكتاب الله تعالى فى هذه المسئلة من عشرة أوجه الاول ما فى القرآن من اضافة الفعل الى العباد كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ان يتبعون الا الظن ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم بل سوّلت لكم أنفسكم أمرا فطوعت له نفسه قتل أخيه من يعمل سوأ يجز به كل امرئ بما كسب رهين ما كان لى عليكم من سلطان الا ان دعوتكم الثانى ما فى القرآن من مدح المؤمن على الايمان وذم الكافر على الكفر ووعد الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية كقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس ما كسبت اليوم تجزون بما كنتم تعملون وابراهيم الذى وفى ألا تزر وازرة وزر أخرى لتجزى كل نفس بما تسعى هل جزاء الاحسان الا الاحسان وهل تجزون الا ما كنتم تعملون من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن أعرض عن ذكرى أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا ان الذين كفروا بعد ايمانهم الثالث الآيات الدالة على ان أفعال الله تعالى منزهة عن أن تكون مثل أفعال المخلوقين من التفاوت والاختلاف والظلم أما التفاوت فلقوله تعالى ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت الذى أحسن كل شئ خلقه والكفر ليس بحسن وقوله ما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق والكفر ليس بحق وقوله ان الله لا يظلم مثقال ذرة وما ربك بظلام للعبيد وما ظلمناهم لا ظلم اليوم ولا يظلمون فتيلا الرابع الآيات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصى كقوله تعالى كيف تكفرون بالله والانكار والتوبيخ مع العجز عنه محال وعندكم انه تعالى خلق الكفر فى الكافر وأراده منه وهو لا يقدر على غيره فكيف يوبخه عليه واحتجوا فى هذا الباب بقوله تعالى وما منع الناس أن يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وهو انكار بلفظ الاستفهام ومعلوم ان رجلا لو حبس آخر فى بيت بحيث لا يمكنه الخروج منه ثم يقول له ما منعك من التصرف فى حوائجى كان ذلك منه مستقبحا وكذا قوله

متساوية فى القدرة بلا تفاوت وههنا لا يتمشى

(١) أقول لا شك فى ان الفعل الذى يخلقه الله فى العبد لا يكون العبد متمكنا فيه اما ان كان للعبد تأثير ما فى بعض أفعاله كما قال به بعض المتكلمين فيكون له ممكنا فى ذلك التأثير لاغير وقوله ان ذلك الاشكال لازم على الكل ليس بصحيح لان المعتزلى يدعى الضرورة فى اثبات الفعل للعبد وهو ينفيه بالدليل وأيضا الامر يتوجه حال استواء الداعى لم يحدث الترجيح فيتبعه الفعل ووجوب الفعل مع ذلك الترجيح لا ينافى كونه قادرا على الطرفين وأما القول بان ما علم الله تعالى وجوده واجب لا يفيد نفى كون العبد فاعلا غاية ما فى الباب انه يوجب كونه غير مختار ولو كان مبطلا لفعل العبد لكان مبطلا لفعله ولو كان مبطلا لاختيار العبد لكان مبطلا لاختياره تعالى فان كان عالما فى الازل بما سيفعله فى المستقبل ففعله الاستقبالى اما واجب واما ممتنع والجواب عنه ما قاله فيما مضى من ان العلم تابع للمعلوم وحينئذ لا يكون متعينا للوجوب والامتناع فى المعلوم

معا مع ذينك العدمين وذلك يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال والثانى وهو حصول هذا التأثير على سبيل التعاقب وهو محال أيضا لان المغلوب لا يعود غالبا ألبتة وأما القول بأنه الاحباط لا مع الموازنة فهذا يقتضى أن لا ينتفع ذلك المؤمن بايمانه ولا بطاعته ألبتة لا فى جلب نفع ولا فى دفع ضرر وانه ظلم فثبت بما ذكرنا ان استحقاق الثواب باق مع استحقاق العقاب واذا ثبت هذا وجب حصولهما فاما أن يدخل الجنة مدة ثم ينتقل الى النار وهو باطل بالاتفاق واما أن يدخل النار مدة ثم ينتقل الى الجنة وهو الحق واحتج الخصم بعمومات الوعيد وهى معارضة بعمومات الوعد والترجيح لهذا الجانب لان المساهلة فى الوعيد كرم وفى الوعد لؤم واحتج أيضا بقوله

تعالى وماذا عليهم لو آمنوا وقوله لابليس ما منعك أن تسجد وقوله موسى لأخيه ما منعك اذ رأيتهم ضلوا
وقوله فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين عفا الله عنك لم أذنت لهم لم تحرم ما أحل الله لك وكيف
يجوز أن يقول لم تفعل مع انه ما فعله وقوله لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله وقال
الصاحب في فصل له في هذا المعنى كيف يأمر بالايمان ولم يرده وينهى عن الكفر وأراده ويعاقب على
الباطل وقدره وكيف يصرفه عن الايمان ثم يقول أنى تصرفون ويخلق فيهم الافك ثم يقول أنى يؤفكون
وأنشأ فيهم الكفر ثم يقول لم تكفرون وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم قال لم تلبسون الحق بالباطل
وصدهم عن السبيل ثم قال لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان ثم قال ماذا عليهم لو آمنوا
بالله وذهب بهم عن الرشد ثم قال فأنى تذهبون وأضلهم عن الدين حتى أعرضوا ثم قال فما لهم عن
التذكرة معرضين الخامس الآيات التي ذكر الله تعالى فيها كفر العباد في أفعالهم وتعليقها بمشيئتهم
فمنها قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم اعملوا فسيرى الله عملكم لمن شاء منكم أن
يتقدم أو يتأخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا فمن شاء اتخذ الى ربه مآبا وقد أنكر الله تعالى
على من نفى المشيئة عن نفسه وأضافها الى الله تعالى فقال سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا
وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم السادس الآيات التي فيها أمر العباد بالافعال والمسارعة اليها قبل
فواتها كقوله وسارعوا الى مغفرة من ربكم أجيبوا داعي الله وآمنوا به واستجيبوا لله وللرسول يا أيها
الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم فآمنوا خيرا لكم واتبعوا أحسن ما أنزل اليكم من ربكم
وأنيبوا الى ربكم قالوا وكيف يصح الامر بالطاعة والمسارعة اليها مع كون المأمور ممنوعا عاجزا عن الاتيان
بها وكما يستحيل أن يقال للمقعد الزمن قم ولمن يرمى من شاهق احفظ نفسك يستحيل هذا السابع
الآيات التي حث الله تعالى فيها على الاستعانة كقوله اياك نعبد واياك نستعين واستعذ بالله من
الشيطان الرجيم استعينوا بالصبر فاذا كان خالق الكفر والمعاصي فكيف يستعان به وأيضا يلزم
بطلان الالطاف لانه تعالى اذا كان هو الخالق لافعال العباد فأي نفع يحصل للعبد من لطف الذي
يفعله الله تعالى لكن الالطاف حاصلة لقوله تعالى أولا يرون أنهم يفتنون في كل عام مرة أو مرتين ولو
جعلنا الناس أمة واحدة ولو بسط الله الرزق لعباده فبما رحمة من الله لنت لهم ان الصلاة تنهى عن
الفحشاء والمنكر الثامن الآيات الدالة على اعتراف الانبياء بذنوبهم واضافتهم الى أنفسهم كقوله
تعالى حكاية عن آدم ربنا ظلمنا أنفسنا وعن يونس سبحانك اني كنت من الظالمين وعن موسى رب
اني ظلمت نفسي وقال يعقوب لاولاده بل سولت لكم أنفسكم وقال من بعد ان نزغ الشيطان بيني وبين
اخوتي وقال نوح رب اني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به علم قالوا وهذه الآيات دالة على اعتراف
الانبياء بكونهم فاعلين لافعالهم التاسع الآيات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بأن كفرهم
ومعاصيهم كانت منهم كقوله تعالى ولو ترى اذ الظالمون موقوفون عند ربهم الى قوله نحن صددناكم
عن الهدى بعد اذ جاءكم بل كنتم مجرمين وقوله ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين كلما ألقي فيها
فوج سألهم خزنتها الى قوله فكذبنا وقلنا وقوله أولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب فذوقوا العذاب بما
كنتم تكسبون العاشر الآيات التي ذكر الله تعالى فيها ما يوجد منهم في الآخرة من التحسر على
الكفر والمعصية وطلب الرجعة كقوله تعالى وهم يصطرخون فيها ربنا أخرجنا الآية وقوله تعالى
قال رب ارجعون لعلي أعمل صالحا ولو ترى اذ المجرمون ناكسو رؤسهم أو تقول حين ترى العذاب
لو أن لي كرة فأكون من المحسنين فهذه جملة استدلالاتهم بالكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه والكلام عليه من وجهين الاول ان هذه الآيات معارضة بالآيات

تعالى ان الابرار لفي نعيم
وان الفجار لفي جحيم يصلونها
يوم الدين وما هم عنها
بغائبين والجواب يجب
حمل لفظ الفجار على
الكامل في الفجور وهو
الكافر توفيقا بين هذه
الآية وبين ما ذكرنا من
الدلائل

﴿المسألة الثالثة عشر﴾

القول بشفاعة الرسول
صلى الله عليه وسلم في حق
فساق الامة حق خلافا
للمعتزلة (لنا) قوله
تعالى في صفة الكفار فما
تنفعهم شفاعة الشافعين
وتخصيصهم بهذه الحال
يدل على ان حال المؤمن
بخلافه وأيضا قال تعالى
واستغفر لذنبك وللمؤمنين
والمؤمنات أمر الله تعالى
نبيه صلى الله عليه وسلم أن
يستغفر للمذنب منهم فاذا
أتى بهذا الاستغفار
فالظاهر انه يجب أن
يشرفه الله تعالى بالاجابة
اليه واذا أراد ذلك وجب

الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله وقدره كقوله تعالى خالق كل شئ ختم الله على قلوبهم ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا والله خلقكم وما تعملون فعال لما يريد وهو يريد الايمان فيكون فاعلا للايمان فكان فاعلا للكفر لانه لا قائل بالفرق والثاني وهو انا وان نفينا كون العبد موجدا لافعال نفسه لكنا نعترف بكونه فاعلا لها ومكتسبا لها ثم في الكسب قولان أحدهما ان الله تعالى أجرى عادته بان العبد متى ضم عزمه على الطاعة فانه تعالى يخلقها ومتى ضم عزمه على المعصية فانه يخلقها وعلى هذا التقدير يكون العبد كالموجد وان لم يكن موجدا فلم لا يكفي هذا القدر في الامر والنهي وثانيهما ان ذات الفعل وان حصلت بقدرة الله تعالى ولكن كونها طاعة ومعصية صفات تحصل لها وهي واقعة بقدرة العبد فلم لا يكفي هذا في صحة الامر والنهي لانا نجيب عن الاول بجواب اجمالي ذكره أبو الهذيل وهو ان الله تعالى أنزل القرآن ليكون حجة على الكافرين لا ليكون حجة لهم ولو كان المراد من هذه الآيات ما ذكرت من وقوع أفعال العباد بقضاء الله تعالى لقالت العرب للنبي عليه السلام كيف تأمرنا بالايمان وقد طبع الله على قلوبنا وكيف تنهانا عن الكفر وقد خلقه الله تعالى فينا وكان ذلك من أقوى القوادح في نبوته فلما لم يكن كذلك علمنا ان المراد منها غير ما ذكرت وأما الكلام التفصيلي على كل واحد من الآيات ففي المطولات وعن الثاني أن العبد اما أن يكون مستقلا بادخال شئ في الوجود واما أن لا يكون فهذا نفي واثبات ولا واسطة بينهما فان كان الاول فقد سلمتم قول المعتزلة وان كان الثاني كان العبد مضطرا لان الله تعالى اذا خلقه في العبد حصل لا محالة واذا لم يخلقه فيه فقد استحال حصوله وكان العبد مضطرا فتعود الاشكالات وعند هذا التحقيق يظهر ان الكسب اسم بلا مسمى قوله العبد اذا اختار الطاعة حصلت واذا اختار المعصية حصلت قلنا حصول ذلك الاختيار به أو لا به والاول قول الخصم والثاني لا يدفع الالزام قوله كونه طاعة ومعصية صفات تحصل لذات الفعل بقدرة العبد وذات الفعل تحصل بقدرة الله تعالى قلنا هذا اعتراف بكون القدرة الحادثة مؤثرة وهو تسليم لقول المعتزلة الجواب ان هذه الاشكالات واردة على المعتزلة لان ما علم الله تعالى انه يوجد كان واجب الوقوع وما علم الله تعالى انه لا يوجد كان ممتنع الوقوع ولانه ان لم يوجد رجحان الداعي امتنع الفعل فان وجد وجب فكان الاشكال واردا عليهم في هذين المقامين ولقد كان واحد من أذكياء المعتزلة يقول هذان السؤالان هما العدوان للاعتزال ولولاهما لتم الدست لنا (١) ﴿مسئلة﴾ انه تعالى مريد لجميع الكائنات خلافا للمعتزلة لنا انا بينا انه تعالى خالقها وقد تقدم ان خالق الشئ مريد لوجوده ولانه لما علم ان الايمان لا يوجد من الكافر كان وجوده من الكافر محالا كما ظهر فيكون الله تعالى عالما بكونه محالا والعالم بكون الشئ محالا لا يريده فيستحيل أن يريد الايمان من الكافر احتجوا بانه أمر الكافر بالايمان والامر يدل على الارادة وثانيها ان الطاعة موافقة الارادة فلو أراد الله تعالى كفر الكافر لكان الكافر مطيعا له بكفره وثالثها ان الرضا بقضاء الله تعالى واجب ولو كان الكفر بقضائه لوجب الرضا به

(١) أقول الآيات التي أوردها من الجانبين يمتنع ان تتعارض وانما يتخيل لنا تعارضها لعدم وقوفنا على توجيهها ولو توقفنا في تأويلاتها بقوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله على رأي الواقفين عليها لكنا أبعد من الوقوع في الخطا وأما جواب المعتزلة عن قوله تعالى ما علم الله وجوده فهو واجب وبوجوب الفعل عند ترجيح الداعي وامتناعه عند عدمه فقد مر الكلام فيه ولا وجه لاعادته وقال أهل التحقيق في هذا الموضع لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين فهذا هو الحق ومن لا يعرف حقيقته وقع في التحير

أن يحصل ذلك المراد لقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى وأيضا قوله صلى الله عليه وسلم أعددت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي واعلم ان دلائل المعتزلة في نفي الشفاعة يجب أن تكون عامة في حق الاشخاص وفي حق الاوقات والا فلا يفيدهم مقصودهم ودلائلنا في اثبات الشفاعة مخصوصة في الاشخاص وفي الاوقات فانا لا نثبت الشفاعة في حق الكل فثبت ان دلائلنا خاصة ودلائلهم عامة والخاص مقدم على العام

﴿المسئلة الرابعة عشر﴾ الايمان عبارة عن الاعتقاد والقول سبب لظهوره والاعمال خارجة عن مسمى الايمان والدليل عليه وجوه الاول انه تعالى جعل محل الايمان هو القلب لقوله تعالى الا من أكره وقلبه مطمئن

ولكن

ولكن الرضا بالكفر كفر الجواب عن الاول لانسلم ان الامر يدل على الارادة وسيأتي بيانه في أصول الفقه ان شاء الله تعالى وعن الثاني الطاعة موافقة الامر لا موافقة الارادة وعن الثالث ان الكفر ليس نفس القضاء بل متعلق القضاء فنحن نرضى بالقضاء لا بالمقضي (١) ﴿مسئلة﴾ اذا حركنا جسما فعند المعتزلة حركة يدنا أوجبت حركة ذلك الجسم وهو عندنا باطل وهذه هي المسئلة المشهورة بالتولد لنا انه اذا التصق جزء واحد بيد زيد وعمرو ثم جذبه أحدهما حال ما دفعه الآخر فليس وقوع حركته بأحدهما أولى من وقوعها بالآخر فاما أن يقع بهما معا وهو محال لانه يلزم أن يجتمع على الاثر الواحد مؤثران مستقلان وهو محال على ما تقدم أو لا بواحد منهما وهو المطلوب احتجوا بحسن الامر والنهي بالقتل والكسر والجواب قد تقدم والزيادة ههنا ان الله تعالى لما أجرى عادته بخلق هذه الآثار في المباشر عقيب حصول هذه الافعال في المباشر صح الامر والنهي فلم لا يكفي هذا القدر في حسن الخطاب (٢) ﴿مسئلة﴾ قالت الفلاسفة ثبت انه تعالى واحد محض لا يصدر عنه الا الواحد على ما تقدم فمعلوله واحد وهو اما أن يكون عرضا أو جوهرا والاول باطل لان العرض يحتاج الى الجوهر فلو كان المعلول الاول عرضا لكان علة للجوهر فيكون الجوهر محتاجا اليه وقد كان محتاجا الى الجوهر ولزم الدور فهو اذا جوهر وهو اما متحيز أو غير متحيز والاول محال لان المتحيز مركب من المادة والصورة ولا يجوز صدورهما معا عن واجب الوجود بل لا بد وأن يكون أحدهما أسبق ولا يجوز أن يكون السابق هو المادة لان المادة قابلة فلو كان المعلول الاول هو المادة لكانت فاعلة وقابلة معا وهو محال ولا يجوز أن يكون السابق هو الصورة لان المعلول الاول لو كان هو الصورة لكانت الصورة علة للمادة فتكون الصورة في فاعليتها غنية عن المادة وكل ما كان في فعله غنيا عن المادة كان في ذاته غنيا عن المادة فلا تكون الصورة صورة هذا خلف فثبت ان

---

(١) أقول للخصم ان يقول أما الحجة الاولى فموقوفة على اثبات كون الله تعالى خالق الاعمال العباد وأما الحجة الثانية فيقول عليها ان وجود الايمان ليس بمحال بالنظر الى قدرة القادر ومحال بالنظر الى ارادته فيجوز أن يتعلق به ارادة الله من حيث انه ممكن لا من حيث انه محال وأما احتجاج الخصم بانه أمر الكافر بالايمان والامر يدل على الارادة فنقول في جوابه ان ارادة الفاعل لفعله غير ارادته فعل غيره والامر يدل على الارادة الثانية دون الاولى ومدعانا هي الارادة الاولى وكذا الكلام في الحجة الثانية أعني الطاعة موافقة للارادة الثانية دون الاولى وجوابه عن الثالثة بان الكفر ليس نفس القضاء والمقضي ليس بشئ فان القائل رضيت بقضاء الله تعالى لا يعني به رضاه بصفة من صفات الله تعالى غير يعني به رضاه بما تقتضي تلك الصفة وهو المقضي والجواب الصحيح ان الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة ولا من هذه الحيثية كفر

(٢) أقول المثال الذي أورده في الجذب والدفع غير مطابق لان قوة الجسم قابلة للتجزئة فيكون الجاذب قد غلب بعض تلك القوة والدافع البعض الآخر ولو لم يكن كذلك لما كان النقل على متفاوتين أسهل منه على أحدهما وذهب المعتزلة ان الفاعل يفعل الاعتماد ويتولد من الاعتماد الحركة والفاعل يوجب الحركة بالتولد فيما هو مباين له والاعتماد بالمباشرة واحتجاجهم بحسن الامر والنهي بالفعل هو ان الفاعل بالتولد لو لم يكن موجبا للفعل لما حسن أن يؤمر بالفعل الحاصل بواسطة تولد الفعل وقوله الجواب ما تقدم يعني به الفعل بالكسب وقوله لما أجرى عادته بخلق هذه الآثار في المباين يعني في الشئ الذي يتولد فيه عقيب حصول هذه الافعال في المباشر يعني في الذي يفعل بالمباشرة لا تولدا

بالايمان وقال تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقال تعالى أولئك كتب في قلوبهم الايمان ومعلوم ان القلب محل الاعتقاد الثاني انه كلما ذكر الايمان عطف الاعمال الصالحة عليه والعطف يوجب التغاير ظاهرا الثالث انه أثبت الايمان مع الكبائر فقال تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وقال تعالى يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الآية فسمى قاتل النفس عمدا عدوانا بالمؤمن وقال تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى أمر الله فسمى الباغي مؤمنا واحتج المخالف بان فاعل الاعمال مسماة بالدين لقوله تعالى

المعلول الاول ليس بمتحيز ولا هيولى ولا صورة فهو اذا جوهر مجرد ولا يجوز أن تكون أفعاله بواسطة الاجسام لان المعلول الاول يجب أن يكون علة بجميع الاجسام وعلة جميع الاجسام لا تكون عليتها بواسطة الاجسام فالمعلول الاول ليس بنفس فهو عقل محض فثبت ان أول ماخلق الله العقل ثم نقول ان كان معلوله شيأ واحدا ومعلول ذلك المعلول شيأ واحدا أبدا لزم أن لا يوجد شيئان الا وأحدهما علة للآخر وهو باطل فاذا لابد وأن يوجد شئ يكون معلوله أكثر من واحد والمعلولان يستندان الى كثرة في العلة ولا يجوز أن يكون للكثرة التي فيه من ذاته البسيطة ولا من واجب الوجود والا فقد صدر عن الواحد أكثر من الواحد فبقي أن يكون له من ذاته شئ ومن واجب الوجود شئ فاذا ضم ماله من ذاته الى ماله من غيره حصلت فيه كثرة لكن الذي ليس بالامكان والذي له في الاول الوجود وينبغي أن يجعل الاشرف هو الوجود علة للاشرف فلاجرم جعلنا امكانه علة للفلك الاقصى ووجوده علة للعقل الثاني ثم لا يزال يصدر على هذا الترتيب من كل عقل عقل وفلك الى أن ينتهي الى العقل الفعال المدبر لعالمنا واعلم أن هذا باطل لانه بناء على أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد مر الكلام فيه وعلى ان الامكان مؤثر وهو محال لانه لو كان أمرا وجوديا لكان اما واجبا وهو محال أما أولا فلانه صفة الممكن ومحتاجة اليه وأما ثانيا فلان واجب الوجود واحد وان كان ممكنا لزم التسلسل ولانه لابد له من علة وجودية وعليته ان كانت هي واجب الوجود كان واجب الوجود علة للامكان وللوجود فقد صدر عنه أمران وان كان غيره فهو محال لان ماعدا الواجب اما هو أو معلولاته ولا هو ولا معلولاته علة له فثبت ان الامكان أمر عدمي فيستحيل أن يكون علة للامر الوجودي ولان الامكانات متساوية فلو كان امكان العقل الاول علة لوجود فلك فليكن امكان ذلك الفلك علة لوجود نفسه لكن امكانه له لذاته فاذا كان وجوده لازما لامكانه كان واجب الوجود لذاته فيكون الممكن لذاته واجبا لذاته هذا خلف وأيضا في الفلك الواحد موجودات كثيرة لان فيه هيولى وصورة جسمية وصورة نوعية فلكية وله من كل مقولة عرض فاسناد هذه الاشياء الى الجهة الواحدة وهي الامكان اسناد الكثرة الى الواحد وهو محال (١) ﴿مسئلة﴾ قالت الفلاسفة الموجود اما خير محض كالعقول والافلاك أو الخير غالب فيه كما في هذا العالم فان المرض وان كان كثيرا لكن الصحة أكثر فلما امتنع عقلا ايجاد مافي هذا العالم مبرأ عن الشرور بالكلية كان ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شرا كثيرا وجب في الحكمة ايجاده فلاجرم الخير والشر مرادان لكن الخير مرضي والشر مراد بالضرورة مكروه بالذات وهذه القاعدة قد تكلمنا عليها في شرح

---

(١) أقول انهم يقولون الواحد لا يصدر الا عن واحد لا مطلقا بل من حيثية واحدة اما من جهتين مختلفتين فقد يجوز والمبدأ الاول فلا يكون فيه حيثيتان فلا يجوز أن يكون مبدأ الشيئين اما معلوله فقد يمكن أن يكون فيه حيثيات أحدها منه وحده وثانيها من الاول وحده وثالثها منهما معا وأيضا لا يقولون ان الامكان علة لوجود شئ بل قالوا ان المبدأ الاول يمكن أن يكون بشرط امكانه معلولا لشئ وبشرط وجود معلوله علة لشئ آخر وبشرطهما معا علة لشئ ثالث والشروط يجوز أن تكون عدمية كما مر وأما قوله الامكانات متساوية فغير معلول لانها تختلف باختلاف الماهيات وتكون بعيدة وقريبة وبالجملة يقع على الممكنات بالتشكيك والمعلولات كلما تبعد عن المبدأ الاول تزداد منها الكثرة الاعتبارية وبالجملة فالذي أورد المصنف عليهم ليس بوارد وابطال هذه القواعد انما يقال باثبات حدوث ماسوى المبدأ الاول

وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة ذلك دين القيمة وقوله ذلك عائد الى كل ماتقدم ذكره فوجب أن تكون كلها مسمى بالدين والدين هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام عين الايمان لان الايمان لو كان غير الاسلام لما كان مقبولا لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وبالاجماع الايمان مقبول فثبت ان الاعمال دين والدين الاسلام والاسلام هو الايمان فوجب كون الاعمال داخلة تحت اسم الايمان والجواب يجب التوفيق بين هذه الدلائل بقدر الامكان فنقول الايمان له أصل وله ثمرات والاصل هو الاعتقاد وأما هذه الاعمال فقد يطلق لفظ الايمان عليها كما يطلق

الاشارات (١) ﴿مسئلة﴾ الحسن والقبح قد يراد بهما ملاءمة الطبع ومنافرته وكون الشيء صفة كمال ونقصان وهما بهذين المعنيين عقليان وقد يراد به كون الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم وهذا المعنى شرعي عندنا خلافا للمعتزلة (٢) لنا وجوه الاول ان من صور النزاع قبح تكليف ما لا يطاق فنقول لو كان قبيحا لما فعله الله تعالى وقد فعله بدليل انه كلف الكافر بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن وعلمه بانه متى كان كذلك كان الايمان منه محالا ولانه كلف أبا لهب بالايمان ومن الايمان تصديق الله تعالى في كل ما اخبر عنه ومما أخبر عنه أنه لا يؤمن فقد كلفه بان يؤمن بانه لا يؤمن وهو تكليف الجمع بين الضدين الثاني لو قبح الشيء لقبح اما من الله تعالى أو من العبد والقسمان باطلان فالقول بالقبح باطل أما انه لا يقبح من الله فمتفق عليه واما انه لا يقبح من العبد فلان ما صدر عن العبد صادر عنه على سبيل الاضطرار لما بينا أنه يستحيل صدور الفعل عنه الا اذا أحدث الله فيه الداعي الى ذلك الفعل ومتى أحدث الله الداعي فيه اليه كان الفعل واجبا وبالاتفاق لا يقبح من المضطر شيء الثالث ان الكذب قد يحسن اذا تضمن نجاة النبي من الظالم لا يقال الحسن هناك التعريض لا الكذب أو يقول الكذبية تقتضي القبح لكنه قد يتخلف الاثر عن المقتضي لمانع لانا نجيب عن الاول بانه على هذا التقدير لا يبقى كذب في العالم ومتى أضمر فيه شيء صار صدقا وعن الثاني انه حينئذ لا يمكننا القطع بقبح شيء من الكذب لاحتمال أن يتخلف الحكم هناك لقيام مانع خفي لا يطلع عليه أحد احتجوا بان العلم الضروري حاصل بقبح الظلم والكذب وحسن الانعام ولا يجوز اسناده الى الشرع لحصوله لمن لا يقول بالشرع والجواب ان أردت به العلم الضروري بحصول الملاءمة والمنافرة الطبيعية فذلك مما لا نأباه وان أردت به غيره فممنوع (٣) ﴿مسئلة﴾ لا يجب على الله تعالى شيء خلافا للمعتزلة فانهم يوجبون اللطف والعوض

---

(١) أقول هذا نقل مطلق ليس فيه كلام الا ان ذلك مبني على جواز تعليل أفعال واجب الوجود وفيه ما فيه

(٢) أقول المعتزلة لا يخالفون فيما ذكره انما الخلاف في معنى الحسن والقبح بوجه آخر وهو أن كون بعض الافعال موجبا للمدح أو الذم عقلي أم شرعي والمعتزلة يدعون ان الحكم بكون العدل والصدق حسنا وبكون الظلم والكذب قبيحا بهذا المعنى ضروري ولهذا كان المعترفون بالشرائع وغيرهم جميعا معترفون بذلك متفقون عليه وأنكر أهل السنة ذلك وقالت الفلاسفة ان الحكم بذلك بمقتضى العقل العملي فان الاعمال لا تنتظم الا بعد الاعتراف وليس بمقتضى العقل النظري فان الحكم بذلك ليس في الوضوح عند العقل النظري كالحكم بان الكل أعظم من الجزء

(٣) أقول قوله لو كان قبيحا لما فعله الله مبني على ان الله تعالى لا يفعل القبيح وهو حكم غير متفق عليه في المعنى لان القائل بان لا مؤثر الا الله يقول لو كان بعض آثاره قبيحا لفعله لكنه لا يفعل القبيح لامتناع وجود القبيح وخصمه يقول القبيح موجود لكنه من غير الله فالاتفاق على الحكم المذكور لفظي لا معنوي والحق عند نافيه ان ذلك لو كان قبيحا وموجد الفعل له اذ لا موجود غيره تعالى الا وهو موجده سواء كان حسنا أو قبيحا ويقول المعتزلي على دليله الاول لو كان علم الله السابق منافيا للاختيار لكان الله غير مختار لكن العلم بكونه تابعا للمعلوم غير مقتض لوجوب المعلول من دون المؤثر الموجب اياه وعلى الدليل الثاني ان تكليف أبي لهب انما كان من حيث كونه مختارا والاخبار عنه بانه لا يؤمن من حيث العلم والعلم لا ينافي الاختيار وله واما انه لا يقبح من الله فمتفق عليه فله أن يقول ليس ذلك متفقا عليه من حيث المعنى وأما وجوب الفعل مع وجود الدواعي

اسم أصل الشيء على ثمراته

﴿المسئلة الخامسة عشر﴾ القائلون بان الاعمال داخلة تحت اسم الايمان اختلفوا فقال الشافعي رضي الله عنه الفاسق لا يخرج عن الايمان وهذا في غاية الصعوبة لانه لو كان الايمان اسما لمجموع أمور فمتى فات بعضها فقد فات ذلك المجموع فوجب أن لا يبقى الايمان فاما المعتزلة والخوارج فقد طردوا القياس وقالوا الفاسق يخرج عن الايمان ثم اختلف القائلون بهذا فقالت المعتزلة انه يخرج عن الايمان ولا يدخل في الكفر وهو منزلة بين المنزلتين وقالت الخوارج انه يدخل في الكفر واحتجوا بقوله تعالى ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون وهو في غاية البعد

﴿المسئلة السادسة عشر﴾

والثواب والبغداديون يوجبون العقاب والاصلح في الدنيا لنا ان الحكم لا يثبت الا بالشرع ولا حاكم على الشرع فلا يجب عليه شئ ولان اللطف هو الذي يفيد ترجيح الداعية بحيث لا ينتهي الى حد الالجاء فالداعية الواصلة الى ذلك الحد شئ ممكن الوجود في نفسه والله تعالى قادر على الممكنات فوجب أن يكون الله تعالى قادرا على ايجاد تلك الداعية المنتهية الى ذلك الحد من غير تلك الواسطة أما العوض فلو كان واجبا لكان دفع الالم دفعا لتلك المنافع العظيمة وكان يجب أن يقبح دفع الالم عن الغير كما قبح المنع من الفصد وأما الثواب فلله تعالى من النعم في العبد ما يحسن معه التكليف بهذا القدر من الطاعات فوجب أن لا يوجب الطاعات الثواب كما في الشاهد وأما الاصلح في الدنيا فغير واجب لان الاصلح للكافر الفقير أن لا يخلق حتى لا يكون معذبا في الدارين والاصلح أن يخلق عباده في الجنة وان يغنيهم بالمشتهيات الحسنة عن القبيحة وأما العقوبة فلان العذاب حقه وليس له في استيفائه نفع ولا في اسقاطه ضرر فيحسن اسقاطه كما في الشاهد (١) ﴿مسئلة﴾ لا يجوز أن يفعل الله

وامتناعه مع عدمه فقد مر فيه ان ذلك لا ينافي الاختيار وعلى الدليل الثالث وهو تحسين الكذب لانجاء النبي أن عندهم اذا تعارض قبيحان حكم العقل بوجوب العمل بأضعفهما قبحا مع الشعور بقبح الاقوى كما يختار العاقل آلة الفصد والكي عند رجاء الصحة بسببهما ومنها ترك انجاء النبي مع القدرة عليه قبيح والكذب قبيح لكن الاول أقبح فيجب العمل بالاول مع الشعور بقبح الثاني ويلجؤن الى التعريض لئلا يرتكبون فعل القبيح الذي يضطرون اليه ولا يلزم من ذلك عدم القطع بقبح الكذب لان العقل هو الحاكم بالفعل ولا يقدح حكمه بجواز احتمال الخلاف كما مر في الأحكام العقلية الضرورية وانها لا تنثلم بالاحتمالات التي يذكرها السوفسطائيون وقوله على تقدير التعريض أو جواز وجود المانع من القبح لا يبقى كذب في العالم يجاب بان تقرير وجودهما لا يوجب ارتفاع الكذب وانما يوجب وجوب وقوع التعريض أو المانع في جميع الاحوال وتفسير القبح بحصول الملائمة والمنافرة غير صحيح عندهم فان كثيرا مما هو ملائم قبيح كغصب الفقير ما يحتاج اليه من الغني فان ذلك ملائم له وهو قبيح وكثيرا مما هو منافر حسن ككف الظالم عن الظلم بأنواع التأديبات فانه منافر وحسن والتحقيق في هذا الباب انه متفرع على وقوع الفعل من العبد ولا وقوعه منه فان لم يكن العبد موجدا فلا قبيح وان كان فقبيح موجود ويدل على ذلك التأمل في حدهما عند القائلين به

(١) أقول ليس هذا الوجوب بكون الحكم الشرعي كما هو المصطلح عند الفقهاء بل هذا الوجوب بمعنى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم كما ان القبيح بمعنى كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم والكلام فيه هو الكلام في الحسن والقبح بعينه ويقولون ان القادر العالم الغني لا يترك الواجب ضرورة واللطف عندهم عبارة عن جميع ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية حيث لا يؤدي الى الالجاء وهو من أفعال الله تعالى وهو عندهم واجب بعد ثبوت التكليف وما ذكره في خلق الداعي من غير اللطف فقد مر الكلام فيه واما العوض فيقولون وقوع الآلام في الخلق واجب لوجوب وقوع أسبابها والقادر العادل الغني اذا خلق ذلك فالواجب عليه أن يعوض المتألم نظرا الى عدله ودفع الالم يؤدي الى مفاسد فلذلك لم يدفعه وأما الطاعات والتكاليف فلو كانت بازاء نعم الله تعالى لكان المثاب هو الله تعالى تنزه عن أن ينعم ليأخذ عوضا عن نعمه انما النعم تفضل منه والثواب جزاء التكاليف وابطال الثواب من غير تكليف الطاعة غير ممكن لكون الثواب مشتملا على التعظيم والاجلال ذلك في غير المستحق قبيح والاصلح واجب عند ابي القاسم البلخي

كان عبد الله بن مسعود رضي الله عنه يقول أنا مؤمن ان شاء الله وتبعه جمع من عظماء الصحابة والتابعين رضي الله عنهم وهو قول الشافعي رضي الله عنه وأنكره أبو حنيفة وأصحابه رحمهم الله تعالى قالت الشافعية لنا وجوه الاول انا لا نحمل هذا على الشك في الايمان بل على التبرك كقول الله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين وليس المراد منه الشك لانه على الله تعالى محال بل لاجل التبرك والتعظيم والثاني أن يحمل على الشك لكن لا في الحال بل في العاقبة لان الايمان المنتفع به هو الباقي عند الموت وكل أحد يشك في ذلك فنسأل الله تعالى ابقاءنا على تلك الحالة والثالث ان الايمان لما كان عند الشافعي هو مجموع الامور

شأ الغرض خلافا للمعتزلة ولا كثر الفقهاء لنا ان كل من كان كذلك كان مستكملا بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته ولان كل غرض يفرض فهو من الممكنات فيكون الله تعالى قادرا على ايجاده ابتداء فيكون توسط ذلك الفعل عبثا لا يقال لا يمكن تحصيله الا بتلك الواسطة لانا نقول الذي يصلح أن يكون غرضا ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور لله تعالى من غير شيء من الوسائط احتجوا بان ما يفعل لا لغرض فهو عبث والعبث على الحكيم غير جائز قلنا ان أردت بالعبث الخالي عن الغرض فهذا استدلال بالشيء على نفسه وان أردت غيره فبينه (١) ﴿مسئلة﴾ قالت المعتزلة علة حسن التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم فان التفضل بالتعظيم قبيح وهذا عندنا باطل لانه بناء على الحسن والقبح والوجوب على الله تعالى وبعد تسليمه فلا نسلم ان التفضل بالتعظيم قبيح محال يستحيل عليه النفع والضر وبتقدير تسليمه فاستحقاق التعظيم لا يتوقف على التكليف بالاعمال الشاقة بدليل ان التلفظ بكلمة الشهادة أسهل من الجهاد والصوم مع ان المستحق به أعظم فلو كان المقصود استحقاق التعظيم لكان من الواجب أن يزيد الله تعالى في قوتنا ثم يكلفنا بما لا يشق علينا ليحصل الاستحقاق من غير المشقة (٢) احتج نفاة التكليف بأمور أحدها انه

وهو لا يقول بوجوبه في جميع المواضع بل يقول في المواضع المتعلقة بازاحة علل المكلفين وما ذكره في العقاب فهو كلام المرجئة والوعيدية يقولون الوعد لطف وهو واجب والوفاء بالقول واجب والا لكان الكذب حسنا فهذا كلامهم في هذا الباب والجميع مبني على كون العبد فاعلا بالاختيار والقول بحسن الافعال وقبحها ووجوبها واذا انهدمت تلك القواعد سقط جميع استدلالاتهم

(١) أقول المعتزلة يقولون فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعي الى ذلك الفعل والا لزم ترجيح من غير مرجح والفقهاء يقولون الحكم بالقصاص انما ورد من الشارع ليزجر الناس عن القتل فهذا هو الغرض منه ثم ان المجتهدين فرعوا على ذلك الاذن والمنع فيما لم يصرح الشارع حكمه فيه على وجه يوافق الغرض وبعض القائلين بالاغراض يقولون المراد من الغرض سوق الاشياء الناقصة الى كمالاتها فان الكمالات ما لا يحصل الا بذلك السوق كما ان الجسم لا يمكن انتقاله من مكان الى مكان لا بتحريكه وهو الغرض من تحريكه فتحصيل بعض الاغراض من غير توسط الافعال الخاصة بها محال والمحال غير مقدور عليه وقوله الصالح لكونه غرضا ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور من غير واسطة ليس بحكم كلي فان لذة أحد أخوي الكسب من غير الكسب ليس بمقدور والعبث ليس هو الفعل الخالي عن الغرض مطلقا بل يجب أن يراد فيه بشرط أن يكون من شأن ذلك الفعل أن يصدر عن فاعله المختار لغرض وأما قوله الفاعل لغرض مستكمل بالغرض حكم أخذه من الحكماء استعمله في غير موضعه فانهم لا يمنعون سوق الاشياء الى كمالاتها والا لبطل علم منافع الاعضاء وقواعد العلوم الحكمية من الطبيعيات وعلم الهيئة وغيرها وسقطت العلل الغائية بأسرها من الاعتبار بل يقولون افاضة الموجودات عن مبدأها يكون على أكمل ما يمكن لا بان يخلق ناقصا ثم يكمله بقصد ثان بل خلقه مساقا الى كماله باستئناف تدبير ويعنون بالغرض استئناف ذلك التدبير في الاكمال بالقصد الثاني أما أهل السنة فيقولون انه تعالى فعال لما يريد ليس من شأن فعله أن يوصف بحسن وقبح فكثير من الناقصين يعدمهم قبل استكمالهم وكثير من المتحركين يحركهم الى غير غايات حركاتهم ولا يسئل في أفعاله بلم وكيف

(٢) أقول عند المعتزلة التعظيم من غير استحقاق قبيح سواء كان ممن يستحيل عليه النفع والضرر أو كان من غيره وقد مر ان لذة التعظيم المستحق لا يمكن أن يحصل بمجرد التفضل من غير الاستحقاق

الثلاثة وهي القول والعمل والاعتقاد وكان حصول الشك في العمل يقتضي حصول الشك في أحد أجزاء هذه الماهية فيصح الشك في حصول الايمان وأما عند أبي حنيفة رضي الله عنه فلما كان الايمان عبارة عن الاعتقاد المجرد لم يكن الشك في العمل موجبا لوقوع الشك في الايمان فظهر أنه ليس بين الامامين رضي الله عنهما مخالفة في المعنى

﴿المسئلة السابعة عشر﴾ اعلم أن الانسان اذا صدر منه فعل أو ترك فانه يحصل أولا في قلبه اعتقاد أنه نافع أو ضار ثم يتولد من اعتقاد كونه نافعا ميل الى التحصيل ومن اعتقاد كونه ضارا ميل الى الترك ثم تصير القدرة مع ذلك الميل موجبة اما للفعل أو للترك اذا ثبت ذلك فالتوبة

اذا كان الكل بخلقه وارادته ففيما التكليف والمعتزلة وان أنكروهما فقد اعترفوا بالعلم فما كان معلوم الوجود فهو واجب الوقوع وما كان معلوم العدم فهو ممتنع الوجود ففيما التكليف وثانيها وهو أن التكليف ان كان عند استواء الداعيين فهو محال لان فى هذه الحالة الفعل ممتنع وان كان عند الرجحان فالراجح واجب والمرجوح ممتنع ففيما التكليف وثالثها أن التكليف بالفعل اما أن يقع حال حصول الفعل أوقبله والاول محال لان ايجاد الموجود محال ورفعه حال وجوده محال والثانى أيضا محال لان كونه فاعلا للشىء لا معنى له الا حصول المقدور عن القدرة فيستحيل أن يكون فاعلا فى الحال لفعل لا يوجد فى الحال فلم يكن هو فى الحال مأمورا بشىء أصلا بل يكون ذلك اعلاما بانه سيصير فى الزمان الثانى مأمورا فان قلت كونه فاعلا للفعل أمر زائد على صدور الفعل عن القدرة قلت فذلك الزائد اما أن يكون مقدورا للمكلف أولا يكون فان كان مقدورا له فاما أن يؤمر بارتفاعه حال وجوده أوقبله ويعود المحذور المذكور وان لم يكن مقدورا استحال أن يكون مأمورا به ورابعها أن الامر بالفعل الشاق ان لم يكن لغرض فهو عبث وهو غير جائز على الحكيم وان كان فيستحيل عوده الى من يستحيل عليه النفع والضر ويستحيل عوده الى العبد لان ذلك النفع اما عاجل أوآجل والاول باطل لان الانسان يتأذى به فى الحال والثانى باطل لان ذلك الغرض ليس الا حصول اللذة وانه تعالى قادر عليه ابتداء فيكون توسيط التكليف عبثا والجواب عن الكل انه مبنى على طلب اللمية وهو باطل لانه ليس يجب فى كل شىء أن يكون معللا والا لكانت علية تلك العلة معللة بعلة أخرى ولزم التسلسل بل لابد من الانتهاء الى مالا يكون معللا البتة وأولى الامور بذلك أفعال الله تعالى وأحكامه فكل شىء صنعه ولا علة لصنعه (١)

﴿القسم الرابع﴾

الكلام فى الاسماء اسم كل شىء اما أن يدل على ماهيته أوعلى جزء ماهيته أوعلى الامر الخارج عن ماهيته أوعلى مايتركب عنهما والخارج اما أن يكون صفة حقيقية أواضافية أوسلبية أومايتركب عنها وهل يجوز أن يكون لماهية الله تعالى اسم أم لا فان قلنا ماهيته معلومة للبشر جاز والا فلا وأما الاسم الدال على جزء الماهية فذلك محال لامتناع التركب فى حقيقة ذات الله تعالى وأما سائر الاقسام فجائزة ولما كانت السلوب والاضافات بسيطة ومركبة غير متناهية لاجرم يجوز وجود أسماء لانهاية لها متباينة (٢)

والمثال الذى أورده ليس بمطابق لان الجهاد والصوم من غير التلفظ بكلمة الشهادة ليس مما يستحق به شىء ولا شك فى ان المجموع أكثر من البعض فكيف يكون الاستحقاق للمجموع أقل من الاستحقاق للبعض وأيضا لا يكون الاستحقاق مقدرا على المشقة والا لكان أجرة الحمال أكثر من أجرة المهندسين والمبتدعة لا يستحقون بمشقاتهم شيأ بالاتفاق

(١) أقول أكثر الحجج هى حجج الجبرية وقدمر الكلام فيها ويرد أيضا على أفعال الله تعالى وتعليل أفعاله لا يكون الا بسوق الافعال الى كمالاتها كما مر وأما قوله أولى الامور بان لا يكون معللا أفعال الله فمعناه يعود الى الحكم بان لا معلل فى الوجود أصلا فانه ليس فى الوجود الا الله تعالى وأفعاله وهو غير معلل فلو لم تكن أفعاله معللة لم يكن شيأ معللا أصلا وأفعال الله تعالى كثيرة فلم لا يجوز أن يكون بعضها معللا ببعض الى أن ينتهى الى شىء واحد غير معلل

(٢) أقول الشىء الذى يعلم انه لا يعلم لا يمكن أن يوضع له اسم من حيث انه لا يعلم الا أن يقال الاسم يدل اجمالا على مايدل عليه الحد تفصيلا وحينئذ يلزم ان لا يكون ما لا حد له اسم كالبسائط وذلك باطل وقد

كذلك فان الرجل اذا اعتقد ان فعل المعصية يوجب الضرر العظيم ترتب على حصول هذا الاعتقاد نفرة عنه ثم ان تلك النفرة مقتضى ثلاثة أمور فاولها الندم بالنسبة الى ماصدر عنه فى الماضى الثانى تركه بالنسبة الى الحال الثالث العزم على الترك بالنسبة الى المستقبل فهذا هو الكلام فى حقيقة التوبة

﴿المسئلة الثامنة عشر﴾

التوبة واجبة على العبد لقوله تعالى توبوا الى الله توبة نصوحا وهى مقبولة قطعا لقوله تعالى وهو الذى يقبل التوبة عن عباده وقالت المعتزلة يجب قبولها على الله تعالى عقلا وقال أهل السنة لا يجب على الله شىء البتة وقالت الفلاسفة المعصية انما توجب العذاب من حيث أن حب الجسمانيات اذا بقى فى

﴿الركن الرابع﴾

من هذا الكتاب في السمعيات وهو مرتب على أقسام الاول في النبوات ﴿مسئلة﴾ المعجز أمر خارق العادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وانما قلنا أمر لان المعجز قد يكون اتيانا بغير المعتاد وقد يكون منعا من المعتاد وانما قلنا خارق للعادة ليتميز به المدعي عن غيره وانما قلنا مقرون بالتحدي لئلا يتخذ الكاذب معجزة من مضى حجة لنفسه و يتميز عن الارهاص والكرامات وانما قلنا مع عدم المعارضة ليتميز عن السحر والشعبذة (١) ﴿مسئلة﴾ محمد رسول الله خلافا لليهود والنصارى والمجوس وجماعة من الدهرية لنا وجوه الاول انه ادعى النبوة وعليه التمو بل وظهر المعجز عليه وكل من كان كذلك كان نبيا وانما قلنا انه ادعى النبوة فللتواتر وانما قلنا انه ظهر المعجز على يده فلثلاثة أوجه أحدها انه أتى بالقرآن والقرآن معجز اما انه أتى بالقرآن ولم يأت به غيره فالتواتر وأما انه معجز فلانه تحدى الفصحاء بمعارضته فعجزوا عنه وذلك يدل على كونه معجزا وثانيها انه نقل عنه معجزات كثيرة مثل اشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ونبوع الماء من بين أصابعه ومكالمة الحيوان العجم وكل واحد منها وان لم يبلغ مبلغ التواتر لكن التواتر يدل على صحة واحد منها واي واحد منها صح حصل الغرض وثالثها انه أخبر عن الغيب والاخبار عن الغيب معجز وانما قلنا ان من ادعى النبوة وظهر المعجز عليه كان نبيا لان الرجل اذا قام في المحفل العظيم فقال اني رسول هذا الملك اليكم ثم قال يا أيها الملك ان كنت صادقا فيما قلت فخالف عادتك وقم عن مكانك ففي قام الملك اضطر الحاضرون الى صدقه فكذا هنا الطريق الثاني في اثبات نبوته عليه السلام الاستدلال بأخلاقه وأفعاله وأحكامه وسيره فان كل واحد منها وان كان لا يدل على النبوة لكن مجموعها مما يعلم قطعا انه لا يحصل الا للانبياء وهذه طريقة اختارها الجاحظ وارتضى بها الغزالي في كتابه المنقذ الثالث اخبار الانبياء المتقدمين في كتبهم السماوية عن نبوته فهذا مجامع أدلة نبوته عليه السلام والاستقصاء فيها مذكور في المطولات (٢) فان قيل لا نسلم أنه ظهر المعجز على يده قوله في الوجه الاول القرآن ظهر على يده وهو معجز قلنا الاستقصاء في الاسئلة والاجوبة على هذا الوجه مذكور في كتاب النهاية قوله في الوجه الثاني أشبع الخلق الكثير من الطعام القليل قلنا هذه الاشياء لو وجدت لتوفرت الدواعي على نقلها

يسمى المشرحون غضروبا بالذي لا اسم له مع ان لها حدا أما الشيء الذي لا يعلم أصلا فلا يمكن أن يوضع له اسم والاسماء الكثيرة وان أمكن أن تطلق على الله تعالى من الوجوه التي ذكرها الا ان أصحاب الشرائع لا يجوزون اطلاق اسم عليه تعالى الا باذن شرعي

(١) أقول هذا حد المعجز وأتى بالقيود التي يجب اعتبارها فيه وانما قدم بناءه لان اثبات النبوة يبنى عليه قال صاحب الصحاح تحديت فلانا اذا باريته في فعل ونازعته الغلبة والارهاص احداث معجزات تدل على بعثته وكانه تأسيس لقاعدة نبوته والرهص بالكسر العرق الاسفل من الحائط يقال رهصت الحائط بما يقيمه

(٢) أقول اعجاز القرآن على قول قدماء المتكلمين و بعض المحدثين في فصاحته وعلى قول بعض المتأخرين في صرف عقول الفصحاء القادرين على المعارضة عن ايراد المعارضة قالوا كل أهل صناعة اختلفوا في تجويد تلك الصناعة ولا محالة يكون فيهم واحد لا يبلغ غيره شأوه ويعجز الباقون عن معارضته ولا يكون ذلك معجزا له لان ذلك لا يكون خرقا للعادة لكن صرف عقول أقرانه القادرين على معارضته عن معارضته يكون خرقا للعادة فذلك هو المعجز والاستدلال بالاخلاق والافعال أيضا قوي وهو معنى قوله تعالى ويتلوه شاهد منه فان ذلك يشهد على صدقه في دعواه وهو صادر منه

النفس بعد مفارقة البدن ولا يمكنها الوصول الى المحبوب فحينئذ يعظم البلاء فالتوبة عبارة عن اطلاع النفس على قبح هذه الجسمانيات واذا حصل هذا الاعتقاد زال الحب وحصلت النفرة فبعد الموت لا يحصل العذاب بسبب العجز عن الوصول اليها

﴿المسئلة التاسعة عشر﴾ قال الاكثرون التوبة عن بعض المعاصي مع الاصرار على البعض صحيحة وقال أبو هاشم انها لا تصح حجة الاولين ان اليهودي اذا غصب حبة ثم تاب عن اليهودية مع الاصرار على غصب تلك الحبة أجمعوا على أن تلك التوبة صحيحة وحجة أبي هاشم انه لو تاب عن ذلك القبيح لمجرد قبحه وجب أن يتوب عن جميع القبائح وان تاب عنه لا لمجرد قبحه بل لغرض آخر لم تصح

متواترا لانها أمور عجيبة والدواعي على نقلها متوفرة فلما لم تنقل نقلا متواترا علمنا أنها ليست صحيحة سلمنا سلامتها عن الطعن لكن لا نزاع في أنها لم تنقل الينا نقلا متواترا بل انما نقلت على سبيل الآحاد ورواية الآحاد لا تفيد العلم قوله مجموع الرواة بلغوا حد التواتر وذلك يدل على صحة واحد منها وأيها صح حصل الغرض قلنا لا نسلم رواة الغرائب التي يمكن الاستدلال بها على الرسالة بلغوا حد التواتر فانه ليس كل ما ذكر في كتاب دلائل النبوة مما يصح الاستدلال به من طريق القطع على الرسالة انما الذي يصح الاستدلال به على ذلك أمور قليلة نحو نبوع الماء من بين أصابعه وأمثاله ولا نسلم ان رواة أمثال هذه الاشياء بلغوا الى حد التواتر قوله في الوجه الثالث أخبر عن الغيب قلنا أخبر عن الغيب على وجه يخالف العادة أو يوافقها فالاول ممنوع والثاني مسلم بيانه ان العادة جارية بان الرؤساء اذا حاولوا ترغيب الرعية في محاربة خصومهم وعدوهم يخبرونهم بان اليد لهم والدولة راجعة اليهم فقوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض من هذا الباب وأيضا الرجل المعتقد فيه قد يخبر عن أمور كائنة على سبيل الاجمال فان وقع شيء من ذلك حمله على صدقه وان لم يقع قال أنا ما عينت الوقت بل سيقع بعد ذلك قوله تعالى الم غلبت الروم في أدنى الارض من هذا الباب سلمنا أنه أخبر عن الغيب على سبيل التفصيل فلم قلت انه معجز والدليل عليه أن المحدثين رووا في كتاب دلائل النبوة ان قسا وسطيحا أخبرا عن أحوال محمد عليه الصلاة والسلام مع أنهما ما كانا من الانبياء فعلمنا أن الكاهن قد يخبر عن الغيب وكذا المعبرون يخبرون عن الغيب المفصلة بناء على الرؤيا وكذا المنجمون وأصحاب العزائم واذا كان كذلك لم يكن ذلك معجزا (١) ثم نقول ان كان ماذكرتم يدل على أنه ممتنع وبيانه من وجوه أحدها وهو انه لو جاز انخراق العادة عن مجاريها لجاز أن ينقلب الجبل ذهبا ابريزا والبحر دما عبيطا وأن ينقلب ما في البيت من الاواني أناسا فاضلين ومعلوم أن تجويزه قادح في البديهيات (٢) سلمنا ظهور المعجز على يده فلم قلت ان كل من كان كذلك كان رسولا وتقريره ان الاستدلال بظهور المعجز على الرسالة يتوقف على مقامات ثلاث الاولى انه فعل الله تعالى وثانيها ان الله تعالى فعلها لاجل التصديق وثالثها ان كل من صدق الله تعالى فهو صادق أما المقام الاول ففيه النزاع من وجوه أحدها أنا ان أثبتنا النفس الناطقة فلعل نفس النبي مخالفة بالماهية لنفس غيره فلا جرم قدر على ما لم يقدر عليه غيره وان لم نقل بالنفس الناطقة فلا بد وأن يكون الانسان عبارة عن البدن المخصوص فلعله كان لمزاج بدنه خصوصية لم تحصل تلك الخصوصية لسائر الابدان فلا جرم قدر على ما لم يقدر عليه غيره وثانيها ان النبي عليه الصلاة والسلام لعله وجد جسما نباتيا أو حجرا وانياله خاصية عجيبة مستتبعة لتلك الآثار الغريبة التي أظهرها النبي وإما لم يقع

---

(١) أقول أورد دلائل وطرقا كثيرة على النبوة وسيذكر في الجواب أن المعتمد هو ظهور القرآن على يده والحق ان الامارات الظنية اذا تواترت أدت الى حكم العقل جزما بما توافقت عليه في اثباته وذلك كالتجربيات المعدودة في الضروريات فايراد هذه الدلائل التي ذكرها بمثابة التجارب المؤدية الى حكم جزم يقيني فهي وان كانت آحادها غير معتمد عليها لكنها بالجملة تؤدي الى حكم يقيني وان لم تكن تصلح لان يناظر بها وعليها الا انها تجري مجرى القضايا التي هي مبادي الاقيسة التي لا يمكن أن تثبت بحجة أو برهان

(٢) أقول أما انخراق العادة فليس مما ينكره المتكلمون لانه جائز مع القول بالفاعل المختار ولا مما ينكره الحكماء لانهم يقولون بان للنفوس الزكية قوى ربما تؤثر في أكثر الاجسام التي في عالم الكون والفساد

توبته والجواب لم لا يجوز أن يتوب عن ذلك القبيح لكونه ذلك القبيح كما ان الانسان قد يشتهي طعاما لا لعموم كونه طعاما بل لكونه ذلك الطعام والله أعلم

﴿المسألة العشرون﴾

المختار عندنا أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة الا بدليل منفصل ويدل عليه النص والمعقول أما النص فقوله صلى الله عليه وسلم من صلى صلاتنا وأكل ذبيحتنا واستقبل قبلتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله وذمة رسوله فلا تخفروا الله في ذمته وأما المعقول فهو ان العلم بهذه المسائل لو كان شرطا لصحة الايمان لكان يجب أن لا يحكم النبي صلى الله عليه وسلم بايمان أحد الا بعد أن يسأله عنها ولما لم يكن كذلك بل كان يحكم بايمانهم من غير أن يسألهم عن هذه المسائل

ذلك

ذلك الجسم فى بدآ خر لا جرم عجز الكل عن معارضته وثالثها اهل الجن والشياطين أعانوه عليه وما أعانوا غيره عليه أو الارواح الفلكية أو الملائكة أعانوه عليه بل هذا ظاهر لان الانبياء عليهم الصلاة والسلام يحيلون أكثر الاشياء على الملائكة ونحن انما علمنا وجودهم وعصمتهم بقول الانبياء فقبل العلم بصدقهم جوزنا وجودهم وذلك كان فى تحقق الاحتمال وأما المقام الثانى ففيه النزاع من وجهين أحدهما لا نسلم خلق المعجز لاجل التصديق لاسيما وقد بينتم ان أفعال الله تعالى لا يجوز أن تكون معللة بالغرض ومما يحقق هذا ان الفعل بدون الداعى اما أن يكون جائزا أولا يكون فان كان جائزا لم يمكن القطع بان الله تعالى فعل المعجز لاجل التصديق بل لعله فعله لالامر أصلا وان لم يجز توقف فعلنا القبائح على داع يخلقه الله تعالى فيكون الله تعالى فاعلا لما يوجب القبيح فاذا جاز ذلك من الله تعالى فلم لا يجوز من أفضل عباده واذا جاز ذلك منه بطل أصل الاستدلال بالمعجز على التصديق الثانى سلمنا انه تعالى فعل المعجز لمقصود لكن لم قلت ان ذلك المقصود ليس الا التصديق ولعله تعالى فعله لغرض آخر وعليكم بيان الحصر ثم انا على سبيل التبرع نذكر امورا أخر أحدها أن يفعله ليكون ابتداء عادة وثانيها ليكون تكرر العادة متطاولة فان الفلك الثامن لا يستكمل الدورة الا فى ستة وثلاثين ألف سنة فيكون وصولها الى أول الحمل فى مثل هذه المدة عادة لها فلعل هذا الحادث يكون من هذا الباب وثالثها أن يكون ذلك كرامة لولى أو معجزة لنبى آخر فى طرف آخر من أطراف العالم ورابعها أن يكون ذلك ارهاصا لنبى آخر يأتى بعد ذلك كالاحوال التى ظهرت على محمد قبل بعثته وكالنور الذى يحكى انه كان يظهر فى جبين أبيه وخامسها أن يكون امتحانا لعقول المكلفين كما أنزل المتشابهات امتحانا لعقولهم المقام الثالث سلمنا أن الله تعالى صدقه لكن فلم قلتم ان كل من صدقه الله فهو صادق فان عندكم الله تعالى خالق الكفر والفواحش فاذا لم يقبح ذلك من الله تعالى فلم لا يحسن منه أيضا تصديق الكاذب وهذا السؤال الاخير مختص بنا دون المعتزلة ثم نقول هب أنا لا نذكر شيأ من هذه الاحتمالات فلم قلت ان كل من ظهر عليه المعجز كان رسولا والرجوع فيه الى المثال ضعيف لانا لا نقطع فى ذلك المثال بصدق المدعى لانه ربما قام الملك العظيم فى ذلك الوقت لحدوث ألم فى بطنه أو شاهد شيأ يخاف أو تذكر أمرا أو قام طلبا له وبالجملة فليس هنا الا الدوران وهو انه قام عند التماس المدعى وما قام قبل ذلك والدوران لا يفيد الا الظن الضعيف فانه يحكى أن واحدا كان يجلس فى مسجد فكلما دخل المؤذن قام ذلك الانسان وخرج فقال له المؤذن مالى أراك كلما أذنت خرجت فقال لا بل كلما هممت بالخروج أذنت وهذا يدل على أن دلالة الدوران على العلية ضعيف ثم ان سلمنا دلالة العقل على التصديق فلم قلت انه فى حق الله تعالى كذلك وستعرف ان القياس المؤيد بالجامع لا يفيد الا الظن فكيف هذا القياس الخالى عن الجامع فهذا هو الاعتراض على الدليل الاول على النبوة أما الدليل الثانى وهو الاستدلال بمحاسن أحواله على نبوته فضعيف لان غاية ما فى الباب أنه يدل على كون ذلك الانسان متميزا عن سائر الناس بمزيد الفضيلة ولكن من أين يدل على النبوة وكيف وقد حكى عن أفاضل الحكماء فى الاخلاق أمور عجيبة جعلها الناس قدوة لانفسهم فى الدنيا والآخرة مع ما نقل عنهم من العلوم الدقيقة وأما الدليل الثالث وهو الاستدلال بما جاء فى التوراة والانجيل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فالاعتراض عليه انكم اما أن تقولوا انه جاء فى هذه الكتب صفة محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل يعنى أنه تعالى بين أنه سيجىء فى السنة الفلانية فى البلدة الفلانية شخص وصفه كذا وكذا فاعلموا أنه رسول واما أن لا يقولوا كذلك بل يقولوا انه تعالى بين ذلك بيانا

علمنا ان الاسلام لا يتوقف عليها بل الاقرب أن المجسمة كفار لانهم اعتقدوا ان كل مالا يكون متحيزا ولا فى جهة فليس بموجود ونحن نعتقد ان كل متحيز فهو محدث وخالقه موجود ليس بمتحيز ولا فى جهة فالمجسمة نفوا ذات الشئ الذى هو الاله فيلزمهم الكفر

﴿الباب العاشر فى الامامة وفيه مسائل﴾

﴿المسئلة الاولى﴾

نصب الامام اما أن يقال انه واجب على العباد أو على الله تعالى أو لا يجب أصلا أما الذين قالوا انه يجب نصبه على العباد ففريقان الاول الذين قالوا العقل لا يدل على هذا الوجوب وانما الذى يدل عليه السمع وهذا قول أهل السنة وقول أكثر

مجملا من غير تعيين الزمان والمكان والوصف فان ادعيتم الاول فهو باطل . لانا نجد التوراة والانجيل خالية عنه لا يقال اليهود والنصارى حرفوا هذين الكتابين لانا نقول هذان كتابان مشهوران فى المشارق والمغارب ومثل هذا لا يصح تطرق التحريف اليه كما فى القرآن وان ادعيتم الثانى فبتقدير المساعدة عليه لا يدل ذلك على النبوة بل ربما دل على ظهور انسان فاضل شريف أو ان دل على النبوة لكن لا يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم اذ ربما كان المبشر به انسانا آخر (١) سلمنا أن ماذكرتم يدل على النبوة لكن هنا ما يدل على القدح فيها وهو من وجوه الاول شبهة الدهرية وهى بالقدح فى الفاعل المختار وانكار كون الصانع عالما قادرا بالحركات مريدا وثانيها شبهة منكرى التكليف فانهم يقولون الانبياء انما جاؤا من عند الله تعالى بالتكليف لكن القول بالتكليف محال وثالثها شبهة البراهمة وهى من وجهين الاول ان ما جاء به الرسول ان علم حسنه بالعقل كان مقبولا سواء ورد به الرسول أولم يرد وان علم قبحه بالعقل كان مردودا سواء ورد به الرسول أولم يرد وان لم يعلم لا حسنه ولا قبحه فان كان فى محل الحاجة حسن الانتفاع به سواء ورد به الرسول أولم يرد ولما تقرر فى العقل ان كل ما ينتفع به الانسان وكان خاليا عن أمارة الضرر كان الانتفاع به حسنا وان لم يكن فى محل الحاجة قبح الانتفاع به سواء ورد الرسول أولم يرد لانه اقدام على ما يحتمل الضرر من غير حاجة أصلا الثانى ان دلالة النبوة ليس الا المعجزة بالاتفاق لكنا بينا أن المعجز لا يدل البتة فامتنع الجزم بالصدق ورابعها شبهة اليهود وهى من وجهين الاول الله تعالى لما شرع شريعة موسى عليه الصلاة والسلام فاما أن يكون قد بين فيها أن تكون باقية الى يوم القيامة أو بين فيها أنها باقية الى الوقت الفلانى فقط أو بين الشرع ولم يتعرض لبيان التأبيد والتأقيت فان قلت انه تعالى بين التأبيد لم يجز نسخه أما أولا فلانه أخبر ان هذا الشرع ثابت أبدا فلو لم يبق ثابتا أبدا كان كذبا وهو غير جائز على الله تعالى وأما ثانيا فلانه لو جاز أن ينص الله تعالى على ان شرع موسى عليه السلام ثابت أبدا ثم انه لا يبقى ثابتا أبدا فلم لا يجوز أن ينص الله على شرع محمد عليه الصلاة والسلام أنه ثابت أبدا

المعتزلة والزيدية والثانى الذين قالوا ان العقل يدل على أنه يجب علينا نصب الامام وهو قول الجاحظ وأبى الحسين البصرى وأما الذين قالوا انه يجب على الله تعالى نصب الامام فهم فريقان الاول الشيعة الذين قالوا انه يجب على الله تعالى نصب الامام ليعلمنا معرفة الله سبحانه وتعالى ومعرفة سائر المطالب والثانى قول الاثنا عشرية الذين قالوا يجب على الله تعالى نصبه ليكون لطفا لنا فى فعل الواجبات العقلية وفى ترك القبائح العقلية وليكون أيضا حافظا للشريعة ومبينا لها وأما الذين قالوا لا يجب فهم ثلاثة طوائف منهم من قال أنه يجب نصبه فى وقت السلامة أما فى وقت الحرب والاضطراب

(١) أقول هذا الذى ذكره كله بمنزلة شبه السوفسطائية فان التعين الحاصل للعقلاء اذا قام انسان على طريق مرضية عند الخواص والعوام وادعى أنه مبعوث من عند الله والدليل على صدق قولى ان الله تعالى يظهر على يدى أمرا خارقا للعادة فظهر وقال من لم يصدقنى بمثل ما ظهر على يدى وتحدى من عاداه عن ذلك لا يزول بامثال هذه الاحتمالات وقد أشار المصنف أيضا الى هذا المعنى فى الجواب على ما سيأتى وأما المذكور فى التوراة والانجيل الدال على نبوته صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه فكثيرة يذكرها المصنفون من الواقفين عليها منها ما ذكر فى التوراة بعبارة تفسيرها هكذا جاء الرب من طور سيناء وظهر بساعير وعلا بفاران وفى التوراة ان اسمعيل كان فى برية فاران يعنى بادية العرب وذكر الواقفون على جبالها ان فاران فى طريق مكة قبل العون بيابين ونصف وهو كان المنزل للمسافرين على يسار الطريق من العراق الى مكة ومنه ما جاء فى السفر الخامس ان الرب قال لموسى انى مقيم لهم نبيا مثلك من بنى اخوتهم وأيما رجل لم يسمع كلماتى التى يؤديها من ذلك الرجل باسمى أنا أنتقم منه ومنها فى السفر الاول لهاجر أنها تلد ويكون من ولدها من يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة اليه بالخشوع وأيضا جاء فى الانجيل فى الفصل الرابع عشر فى انجيل يوحنا ان المسيح قال انى أسأل ابى أن يعطيكم فارقليطا آخر يكون معكم الى الابد روح الحق والفارقليط معناه كاشف الخفيات وأمثال هذا فى هذين الكتابين وفى كتب سائر الانبياء التى عندهم كثير يطول الكتاب بذكرها ولا يقدر المخالف على دفعها أو صرفها الى ملك أو نبى آخر ولا على أن يكتمها

مع أنه لا يكون ثابتا أبدا فيلزمكم تجويز نسخ شرعكم وأما ثالثا فلانه لو جاز أن يخبر الله تعالى عن التأبيد مع أن التأبيد لا يحصل ارتفع الامان عن كلامه ووعده ووعيده وذلك باطل بالاتفاق وأما ان قلنا انه تعالى بين فى شرع موسى عليه السلام انه ثابت الى الوقت الفلانى كان هذا من الامور العظيمة التى تتوفر الدواعى على نقله فوجب أن ينقل ذلك التوقيت متواترا فالنقل المتواتر لا يجوز الاطباق على اخفائه فكان يلزم أن يكون العلم بانتهاء شرع موسى عند مبعث عيسى وانتهاء شرع عيسى عند مبعث محمد عليه الصلاة والسلام معلوما بالضرورة للخلق وأن يكون المنكر له منكرا للتواتر وأن يكون ذلك من أقوى الدلائل لعيسى ومحمد على دعواهما فلما لم يكن الامر كذلك علمنا فساد هذا القسم ولانه لو جاز أن لا ينقل هذا التوقيت نقلا متواترا لجاز أن يقال ان محمدا عليه الصلاة والسلام حول الصوم من رمضان الى شوال والقبلة من الكعبة الى غيرها ولانه عليه الصلاة والسلام قال شرعى يبقى مؤبدا الى الوقت الفلانى مع أنه لم ينقل شئ من ذلك وتجويزه قدح فى شرع محمد عليه الصلاة والسلام وان قلنا أنه تعالى بين فى شرع موسى أنه ثابت ولم يبين التأبيد ولا التوقيت فهذا مما اتفق المسلمون فى أصول الفقه ان الامر لا يفيد الوجوب الا مرة واحدة ومعلوم أن شرع موسى لم يكن كذلك فان التكاليف متوجهة بذلك الشرع على الخلق الى زمان عيسى عليه السلام بالاتفاق فلما ظهر فساد القسمين الاخيرين ثبت الاول ويلزم من صحة امتناع النسخ الثانى ان اليهود والنصارى على كثرتهم وتفرقهم فى المشارق والمغارب يخبرون عن موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام ان كل واحد منهما أخبر أن شريعته باقية الى يوم القيامة وخبر التواتر يفيد العلم والالم يمكنكم اثبات وجود محمد عليه الصلاة والسلام فضلا عن نبوته فاذا صح ذلك عنهما فلا شك أن قولهما حجة لا يقال شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة وهذا مفقود فى ذلك المعنى وهو النقل أما اليهود فلان بختنصر قتلهم حتى لم يبق منهم الا عدد يسير دون عدد التواتر وأما النصارى فلانهم كانوا قليلين فى ابتداء الامر لانا نقول أما قتل اليهود فضعيف لان اليهود كانوا أمة عظيمة وكانوا متفرقين فى شرق الارض وغربها وفى البلاد المتباعدة جدا فمن المستحيل قتل هذه الامة العظيمة بحيث لا يبقى على وجه الارض منهم عدد التواتر وأما حديث النصارى فضعيف أيضا لان ذلك يوجب القدح فى شرع عيسى عليه السلام قبل مبعث محمد عليه الصلاة والسلام وذلك مما لم يقل به أحد والجواب أن المعتمد فى رسالة محمد عليه الصلاة والسلام ظهور القرآن عليه وسائر الوجوه انما يذكر للتتمة والتكميل قوله لو جاز انخراق العادة ارتفع الامان عن البديهيات قلنا هذا لازم على الفلاسفة لاحتمال أن يحدث شكل فلكى غريب يوجب هذه الغرائب فى هذا العالم قوله يجوز أن يكون حدوث المعجز لا من الله تعالى وان كان منه لكن الغرض منه شئ سوى التصديق قلنا المعتزلة عولوا فى الجواب على حرف واحد وهو أنه لو كان المدعى كاذبا لوجب على الله تعالى أن يمنع ظهور ذلك المعجز منعا للعباد من الوقوع فى الضلال وهذا الجواب ضعيف لانه يقال انما يجب على الله تعالى كشف الحال فيما لو لم يحتمل ظهور المعجز وجها آخر سوى دلالته على تصديق الله تعالى لذلك المدعى فاما لما احتمل ذلك واحتمل غيره فلو قطع المكلف بأحد الاحتمالين دون الآخر كان التقصير من قبل العبد لا من الله تعالى وفى مثل ذلك لا يجب على الله كشف الحال ألا يرى أنه لم يقبح انزال المتشابهات من الله تعالى لما أنها محتملة لغير قاطعة فكذا ههنا وأيضا فانه تعالى يعين الكفرة على المسلمين ويمكنهم من قتل أوليائه والمسلمون يجتهدون فى الدعاء وسؤال المعونة على الكفار وقد لا يجيب دعاءهم ولا يعطيهم مناهم والكفار يقولون فى دعائهم اللهم انصر أحب الفئتين اليك وان لم نرض ما نحن فيه من تكذيب مدعى النبوة

فلا يجب لانه ربما صار نصبه سببا لزيادة الشر ومنهم من عكس الامر ومنهم من قال لا يجب فى شئ من الاوقات لنا ان نصب الامام يقتضى دفع ضرر لا يندفع الا به فيكون واجبا بيان الاول ان العلم الضرورى حاصل بانه اذا حصل فى البلد رئيس قاهر ضابط فان حال البلد يكون أقرب الى الصلاح مما اذا لم يوجد هذا الرئيس وبيان الثانى ان دفع الضرر عن النفس لما كان واجبا فاذا لا يندفع هذا الضرر الا به وجب أن يكون واجبا فان قالوا لعل القوم يستنكفون عن متابعة ذلك الرئيس فيزداد ذلك الشر قلنا هذا وان كان محتملا الا أنه نادر والغالب ما ذكرناه والغالب راجح على النادر

﴿المسئلة الثانية﴾

والمخالفة له ولاصحابه فاسلب عنا ما أعطيتنا من القوى والتمكن والرب قد لا يفعل ذلك فيجب أن يكون هذا موهما التصديق الكفرة فلما لم يكن هذا فكذا ما قالوا والجواب الحق مبنى على مقدمة وهى أن تجويز الشئ لا ينافى القطع بعدمه فانا نجوز أن يخلق الله انسانا شيخا فى الحال من غير الوالدين وأن يقلب الانهار دما والجبال ذهبا ثم أنا مع التجويز نقطع بانه لم يوجد ولان من واجه غيره بالشتم فعبس المشتوم وجهه ونظر الى الشاتم شزرا علم بالضرورة غضبه وكذلك القول فى حمرة الخجل وصفرة الوجل مع أن حصوله ابتداء بدون الغضب جائز وهذا أيضا لازم على الفلاسفة على ما قررناه واذا ثبت هذا فنقول انما علمنا أن المحدث لهذا المعجز هو الله تعالى لما قدمنا أن جميع الممكنات واقعة بقدرة الله تعالى وانما قلنا أنها دلالة على التصديق لما أنا لما رأينا النبى يقول يا الهى ان كنت صادقا فى دعوى الرسالة فسود وجه القمر مثلا وكما قال النبى ذلك اسود قلنا مضطرين الى العلم بانه تعالى صدقه فى تلك الدعوى ولذلك فان كل من أقر فى القرون الماضية بان هذه المعجزات من فعل الله تعالى أقر بصدق المدعى ولم يبق له شك فيه وتجويز سائر الاقسام بحسب العقل مما لم يقدح فى هذا العلم الضرورى كما ضربناه فى المثال أما شبهة الدهرية ونفاة التكليف فقد تقدم الجواب عنها وأما شبهة البراهمة فهى مبنية على الحسن والقبح وقد تقدم القول فيه ولنذكر فوائد البعثة على التفصيل فنقول قد عرفت ان الامور قسمان منها ما يستقل العقل بادراكه ومنها ما لا يستقل والاول كعلمنا بافتقار العالم الى الصانع الحكيم وفائدة بعثة الرسل فى هذا النوع تأكيد العقل بدليل النقل وقطع عذر المكلف من كل الوجوه على ما قال تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقال ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا لولا أرسلت الينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى فبين تعالى ان بعثة الرسل لقطع الحجة والعلماء ذكروا وجوها ثلاثة الاول ان قالوا ان الله تعالى ان كان خلقنا للعبادة فقد كان يجب أن يبين لنا العبادة التى يريدها منا أنها ما هى وكم هى وكيف هى فان وجبت أصل الطاعة فى العقل لكن كيفيتها غير معلومة لنا فبعث الله تعالى الرسل لقطع هذا العذر فانهم اذا بينوا الشرائع المفصلة زالت أعذارهم وثانيها أن يقولوا انك ركبتنا تركيب سهو وغفلة وسلطت علينا الهوى والشهوات فهلا أمددتنا بالمنبهين اذا سهونا نبهنا واذا مال بنا الهوى منعنا ولكنك لما تركتنا مع نفوسنا واهوائنا كان ذلك اغراء لنا على تلك القبائح وثالثها أن يقولوا هب أنا بعقولنا علمنا حسن الايمان وقبح الكفران ولكن لا نعلم بعقولنا ان من فعل القبيح عذب خالدا مخلدا فى النار لاسيما وانا نعلم ان لنا فى فعل القبيح لذة وليس لك فيه مضرة ولم نعلم ان من آمن وعمل صالحا استحق الثواب الخالد لاسيما وكنا قد علمنا أنه لا منفعة لك فى شئ فلا جرم لم يكن مجرد العلم بالحسن والقبح داعيا ولا وازعا أما بعد البعثة اندفعت هذه الاعذار فكانت البعثة قطعا لعذر المعذرين من هذه الوجوه وأما فائدة بعثهم فيما لا يستقل العقل بدركه فقد ذكروا أمورا أحدها ان العقل لا يدل الا على الصفات التى يحتاج اليها أما السمع والبصر والكلام وسائر الصفات الجزئية فلا طريق اليها الا السمع وثانيها أن المكلف يبقى خائفا فيقول لو اشتغلت بالطاعات لكنت متصرفا فى ملك الله تعالى بغير اذنه ولو لم يشتغل بها فربما أعذب على ترك الطاعة فيبقى فى الخوف على التقديرين وعند البعثة يزول هذا الخوف وثالثها أنه ليس كل ما كان قبيحا عندنا كان قبيحا فى نفسه فان النظر الى وجه الحرة العجوز الشوهاء قبيح والى وجه الامة الحسناء حسن فى الشرع ورابعها أن الاشياء المخلوقة فى الارض منها غذاء ومنها دواء ومنها سم والتجربة لا تفى بمعرفتها الا بعد الادوار العظيمة ومع ذلك ففيها خطر على الاكثر وفى البعثة فائدة معرفة طبائعها ومنافعها من غير

احتج الشريف المرتضى بعين هذا الدليل فى وجوب نصب الامام على الله تعالى فقلنا انه ضعيف وذلك لانكم وان ذكرتم اشتماله على هذا الوجه من المنفعة فانه لا يبعد أيضا اشتماله على وجه من وجوه القبح وبهذا التقدير فانه يقبح من الله تعالى نصبه فان قال فهذا أيضا وارد عليكم قلنا الفرق بين الدليلين انا انما أوجبنا نصب الامام على أنفسنا لكى ظن كونه مصلحة فى وجوب نصبه علينا لان الظن فى حقنا يقوم مقام العلم فى وجوب العمل فاذا علمنا اشتمال نصب الامام على هذا الوجه من المصلحة ولم نعرف فيه مفسدة حصل ظن كونه مصلحة فيصير هذا الظن سببا للوجوب فى حقنا اما انتم

ضرر وخطر وخامسها أن المنجمين عرفوا طبائع درجات الفلك ولا يمكن الوقوف عليها بالتجربة لأن التجربة تعتبر فيها التكرار والأعمار البشرية كيف تفي بأدوار الكواكب الثابتة ثم انهم وقفوا على الكل بالرصد فكيف وقفوا على أحوال عطارد مع ان الآلات الرصدية لا تفي بأحواله لصغره وخفائه وقلة نوره وبعده عن الشمس حالتي التشريق والتغريب وسادسها أن الانسان مدني بالطبع والاجتماع مظنة التنازع المفضي الى التقاتل فلابد من شريعة يفرضها شارع لتكون مرغبة في الطاعات وزاجرة عن السيآت وسابعها لو فوض كيفية العبادة الى الخلق فربما أتى كل طائفة موضع خاص ثم أخذوا يبغضون لها فيفضي ذلك الى الفتن أما وضع الشريعة فيمنع في ذلك وثامنها أن الذي يفعله الانسان بمقتضى عقله يكون كفعل المعتاد والعادة لا تكون عبادة أما الذي يأمر به من كان معظما في قلبه ولا يكون هو واقفا على سببه كان اتيانه محض العبادة ولذلك ورد الامر بالافعال الغريبة في الحج وتاسعها أن العقول متفاوتة والكامل نادر والاسرار الالهية عزيزة جدا فلابد من بعثة الانبياء وانزال الكتب عليهم أيضا ليكمل كل مستعد الى منتهى كماله الممكن له بحسب شخصه وعاشرها أن كل جنس تحته أنواع فانه يوجد فيما بين تلك الانواع نوع واحد هو أكملها وكذا الانواع بالنسبة الى الاصناف والاصناف بالنسبة الى الاشخاص والاشخاص بالنسبة الى الاعضاء فأشرف الاعضاء ورئيسها القلب وخليفته الدماغ ومنه تنبث القوى على جميع جوانب البدن فكذا الانسان لابد فيه من رئيس والرئيس اما أن يكون حكمه على الظاهر فقط وهو السلطان أو على الباطن وهو العالم أو عليهما معا وهو النبي فالنبي يكون كالقلب في العالم وخليفته كالدماغ وكما أن القوى المدركة انما تفيض من الدماغ على الاعضاء وكذا قوة البيان والعلم انما يفيض منه بواسطة خليفته على جميع أهل العالم وحادي عشرها الهداية الى الصناعات النافعة قال الله تعالى في داود عليه الصلاة والسلام وعلمناه صنعة لبوس لكم وقال لنوح عليه الصلاة والسلام واصنع الفلك بأعيننا ولاشك أن الحاجة الى الغزل والخياطة والبناء وما يجري مجراها أشد من الحاجة الى الدرع وتوقيفها على استخراجها بالتجربة خطر عظيم فوجب بعثة الانبياء لتعلمها وثاني عشرها لابد في المعيشة من علم الاحكام والسياسة فلابد من البعثة ليعلمها ولهذا قال تعالى لنبيه خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين وقال تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان وقال تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم وقوله وانك لعلى خلق عظيم فقد ظهرت فوائد البعثة من هذه الوجوه وأما شبهة اليهود فالجواب عنها ان الله تعالى بين أن شريعته موقتة بيانا اجماليا ولم يبين كمية الوقت قوله لو كان كذلك لعرف ذلك بالتواتر كما عرف أصل الدين بالتواتر قلت لم لا يجوز أن يكون توفر الدواعي على نقل الاصل أتم من توفره على نقل الكيفية فلاجرم كان احد التوأمين أقوى من الآخر والجواب عن أخراهما أن بلوغ رواة هذا الخبر الى حد التواتر في جميع الاعصار غير معلوم لنا واذا كان كذلك لاجرم لم يحصل العلم بهذا الخبر (١) ﴿مسئلة﴾ في عصمة الانبياء عليهم الصلاة

---

(١) أقول شبهة البراهمة ان الرسل اما أن يجيؤا بما يوافق العقول أو بما يخالفها وما يخالف العقول غير مقبول فلا فائدة في مجيئهم بذلك وما يوافقها فلا حاجة فيه اليهم فاذا لا فائدة في مجيئهم وجوابهم ان كل ما يوافق العقول لا يخلو اما أن تستقل العقول بادراكه واما أن لا تستقل والحاجة اليهم في القسم الثاني وأيضا ما يخالف العقول يقع على قسمين أحدهما ما تقتضي العقول نقيضه والثاني ما لا تقتضيه ولا تقتضي نقيضه ومن الثاني ما يمكن أن نكون محتاجين الى معرفته في العاجل والآجل وهم يعرفوننا ذلك وأما الشبهة الاولى لليهود فجوابها ان ظاهر لفظ التوراة الحكم بالتأبيد في قوله تمسكوا

فتوجبون نصب الامام على الله تعالى فلم تقيموا البرهان القاطع على خلوه عن جميع المفاسد لا يمكنكم ايجابه على الله تعالى لان الظن لا يقوم مقام العلم في حق الله سبحانه وتعالى فظهر الفرق والله أعلم

﴿المسئلة الثالثة﴾

قالت الاثنا عشرية والشيعة وجوب العصمة شرط لصحة الامامة وقال الباقون ليس كذلك لنا أن الدليل دل على صحة امامة أبي بكر رضي الله عنه مع انه ما كان واجب العصمة واحتج المخالف بان افتقار الرعية الى الامام انما كان لاجل ان جواز فعل القبيح عليهم اقتضى احتياجهم الى الامام فلو حصلت هذه الجهة في حق الامام لزم افتقاره الى امام آخر فيلزم اما الدور واما التسلسل

والسلام القائلون بالعصمة منهم من زعم أن المعصوم هو الذى لا يمكنه الاتيان بالمعاصى ومنهم من زعم أنه يكون متمكنا منه والاولون منهم من زعم أن المعصوم هو المختص فى بدنه أو فى نفسه بخاصية تقتضى امتناع اقدامه على المعاصى ومنهم من ساعد على كونه مساويا لغيره فى الخواص البدنية

بالسبت أبدا وذلك لا يناقض انقطاع ذلك الحكم بعد مدة طويلة لان التأبيد قد يستعمل فيما يبقى مدة طويلة فان فى التوراة ان الله تعالى قال لنوح عند خروجه من الفلك انى جعلت كل دابة مأكلا لك ولذريتك وأطلقت ذلك لكم كنبات العشب أبدا ما خلا الدم فلا تأكلوه ثم انه حرم على لسان موسى كثيرا من الحيوان وهذا نسخ ظاهر وهو عندهم غير ممكن من الله تعالى ومن السفر الثانى من التوراة قربوا الى كل يوم خروفين خروف غدوة وخروف عشية بين المغارب قربانا دائما لاحقابكم ثم انقطع ذلك الدوام عند علمائهم وقال فى موضع كل عبد خدم ست سنين يفرض عليه العتق فان لم يقبل ثقب اذنه ويستخدم أبدا وقال فى موضع آخر يستخدم خمسين سنة ثم يعتق فى تلك السنة وأمثال هذه كثيرة يقف عليها كل منصف يطلع على كتبهم المنزلة وأما شبهتهم الثانية وهى القول بان موسى عليه السلام أخبر أن شرعه لا يرتفع الى يوم القيامة فذلك غير مسلم لان موسى عليه السلام ما أخبر عن المعاد والقيامة فى التوراة وانما أخبر بهما الانبياء الذين كانوا بعده والقول بانتشار اليهود فى شرق الارض وغربها باطل لانهم كانوا مجتمعين فى الشام الى أن قتل بختنصر أكثرهم ولم يصل الى العجم منهم أحد قبل ما بعث بختنصر أو من قام مقامه جماعة من أسرائهم الى أصفهان فبنوا بها المدينة المعروفة باليهودية ولو كانوا بعد بختنصر بحيث يعتبر التواتر فى نقلهم لما صار فى التوراة ثلاث نسخ مختلفة احداها التى فى أيدى اليهود القرائين والربانيين والثانية التى فى أيدى السامرة والثالثة النسخة المعروفة بتوراة السبعين التى اتفق عليها سبعون حبرا من أحبارهم وهى فى أيدى النصارى والاختلاف الذى بين هذه النسخ فى التواريخ والشرعيات مشهور واذا لم يبق لهم نقل التوراة التى هى أساس دينهم بالتواتر فكيف يعتمد على تواتر نقلهم عن موسى بان شرعه يبقى الى يوم القيامة وتواتر النصارى أيضا قريب من ذلك لان تواتر اليهود انقطع فى الواسطة وتواترهم فى المبدأ فان الذين آمنوا بعيسى فى زمانه كانوا قليلى العدد ولذلك صار لانجيلهم أربع نسخ نسخة متى ونسخة يوحنا ونسخة لوقا ونسخة مارقوس وذلك لان كل واحد من الحواريين نقله على وجه وأكثر تحريفاتهم لأحكام التوراة كاباحة لحم الخنزير وجواز ترك الختان والغسل مروى عن الحواريين لا عن عيسى عليه السلام وقوله فى الجواب على المعتزلة القائلين بوجوب كشف الحال عند الاشتباه فى المعجز على الله تعالى بان ذلك لا يجب اذا كان له احتمالات والاستدلال بنزول المتشابهات غير وارد عليهم لانهم يقولون بوجوب ذلك عند وقوع الحيرة فيما هم مكلفون به فى الدين والمتشابهات ليس من ذلك القبيل لان لو قف على قوله وما يعلم تأويله الا الله لا يضر فى الامور الدينية بالاتفاق وتمكين الكفرة من المسلمين وعدم اجابة دعوات أهل الحق واجابته لاهل الباطل فليس مما يضر بأمور الدين ونقائضها الا يندفع فيها وقوله تجويز الشئ لا ينافى القطع بعدمه فكما قال اذا لم يكن العدم واجبا وأما فوائد البقية التى عدها فنقول ضرورة وجود الانبياء لتكميل الاشخاص بالعقائد الحقة والاخلاق الفاضلة والافعال المحمودة النافعة لهم الى عاجلهم وآجلهم وتكميل النوع باجتماعهم على الخير والفضيلة وتساعدهم فى الامور الدينية وسياسة الخارجين عن جادة الخير والصلاح وباقى الوجوه التى عدها فلبعضها زيادة فى المنفعة وبعضها لا فائدة فى ايراده فان الانبياء عليهم الصلاة والسلام ما تعلموا الطب ولا طبائع الحشائش ولا طبائع درجات الفلك ولا رصدوا عطارد ولا أكثر الصناعات وأما الوجه السادس فمأخوذ من الحكماء فطريقتهم فى اثبات النبوة أنهم يقولون الانسان مدنى بالطبع يعنون به أن الشخص

لكن

والجواب انا بينا أن دليلكم فى وجوب نصب الامام على الله تعالى دليل باطل والله أعلم

﴿المسئلة الرابعة﴾

أجمعت الامة على أنه يجوز اثبات الامامة بالنص وهل يجوز بالاختيار أم لا قال أهل السنة والمعتزلة يجوز وقالت الاثنا عشرية لا يجوز الا بالنص وقالت الزيدية يجوز بالنص ويجوز أيضا بسبب الدعوة والخروج مع حصول الاهلية لنا أن الدليل دل على امامة أبى بكر رضى الله عنه وما كان لذلك الامامة سبب الا البيعة اذ لو كان منصوصا عليه لكان توقيفه الامر على البيعة خطأ عظيما يقدح فى امامته وذلك باطل فوجب كون البيعة طريقا صحيحا احتج المخالف بانه يجب أن يكون واجب

لكن فسر العصمة بالقدرة على الطاعة وهو قول أبي الحسن الاشعري والذين لم يسلبوا الاختيار فسروها بانه الامر الذي يفعله الله تعالى بالعبد وعلم أنه لا يقدم مع ذلك الامر على المعصية بشرط أن لا ينتهي فعل ذلك الامر الى حد الالجاء وهؤلاء احتجوا على فساد قول الاولين من العقل بان الامر لو كان كما قالوه لما استحق المعصوم على عصمته مدحا ولبطل الامر والنهي والثواب والعقاب ومن النقل قوله تعالى انما أنا بشر مثلكم ولا تجعل مع الله الها آخر ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن اليهم وقوله وما أبرئ نفسي ثم ان هؤلاء زعموا ان أسباب العصمة أمور أربعة أحدها أن يكون لنفسه أو لبدنه خاصية تقتضي ملكة مانعة من الفجور والفرق بين الفعل والملكة معلوم وثانيها أن يحصل له العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات وثالثها تأكيد تلك العلوم بتتابع الوحي والبيان من الله تعالى ورابعها أنه متى صدر عنه أمر من الامور من باب ترك الاولى أو النسيان لم يترك مهملا بل يعاتب وينبه عليه ويضيق الامر فيه عليه فاذا اجتمعت هذه الامور الاربعة كان الشخص معصوما عن المعاصي لا محالة لان ملكة العفة اذا حصلت في جوهر النفس ثم انضاف اليها العلم التام بما في الطاعة من السعادة وفي المعصية من الشقاوة وصار ذلك العلم معينا له على مقتضى الملكة النفسانية ثم الوحي يصير متمما لذلك ثم خوف المؤاخذة على القدر القليل يكون تأكيدا لذلك الاحتراز فيحصل من اجتماع هذه الامور تأكيد حقيقة العصمة (١) ثم اتفقت الامة على كون الانبياء

الواحد لا يمكنه أن يحصل أسباب معاشه وحده فانه يحتاج الى تحصيل الغذاء الموافق واللباس الذي يحفظه من الحر والبرد والمساكن الموافقة في الفصول المختلفة والاسلحة التي يحفظ بها من السباع والاعداء وكل ذلك غير حاصل في أصل الوجود بل كلها مما يحصل بالصناعات والانسان الواحد لا يمكنه القيام بها جميعا بل هو مضطر الى معاونة بني جنسه في ذلك حتى يقوم كل واحد بشيء من ذلك ويحصل بالتعاون جميع ذلك فيمكنهم التعيش وهذا معنى التمدن ولابد فيما بينهم من معاملات ومعاوضات واذا كانوا مجبولين على الشهوة والغضب فلابد من قانون بينهم مبني على العدل والانصاف حتى لا يحيف بعضهم على بعض ولا يجوز أن يكون ذلك القانون من تلقاء بعضهم من غير خصوصية في ذلك البعض والا لما قبله الباقون وتلك الخصوصية يجب أن تكون من عند خالقهم حتى ينقادوا لذلك الآتي بها وهو النبي ولابد له من أن يعهد الشارع لهم طرق المعارف والاعتراف بالمعبود يقينا أو تقليدا والاقرار بنبوة ذلك النبي وأن يضع بينهم قوانين في معاملاتهم وفي سياسة من يخرج عن مصالح التعاون وأن يفرض عليهم العبادات لئلا تفسد عقائدهم في خالقهم ونبيهم وأن يعدهم ويوعدهم في الآخرة لتكون عقائدهم موافقة لما يظهرون من العبادات والمعاملات كيلا يخوضوا ولا يذهبوا مذاهب أهل النفاق وأن يكون الوعد والوعيد الصادران عنه موافقين لما في نفس الامر حتى يتقون به ويعملون بحسبه وهذه الضرورات لنوع الانسان أهم من خلق الاشفار والحاجبين لوقاية العين ومن تعريض الاظفار على لحوم الاصابع وغير ذلك مما يشبهه فالمدبر للنوع الذي يسوقه من النقصان الى الكمال لابد وأن يبعث الانبياء ويعهد الشرائع كما هو موجود في العالم لتحصيل النظام وتعيش الاشخاص ويمكن لهم الوصول من النقصان الى الكمال الذي خلقوا لاجله

(١) أقول في كون أسباب العصمة مشتملة على هذه الاربعة لانهم جعلوا الوحي أحد أسبابها وكثير من الامة يقولون بعصمة الائمة والاغنو بعصمة حواء ومريم وفاطمة ولم يقولوا بالوحي اليهم والتحقيق يقتضي أن لا تكون العصمة لاجل الطمع في السعادة والخوف من المعصية لان ذلك يقتضي أن لا تكون العصمة مقتضى طمع صاحبها بل تكون بالتكليف والاجود أن يقال ان الله تعالى يفعل

العصمة ولا سبيل الى معرفته الا بالنص والجواب انا بينا أن وجوب العصمة باطل

﴿المسئلة الخامسة﴾

قالت الاثنا عشرية ان النبي صلى الله عليه وسلم نص على امامة علي رضي الله تعالى عنه نصا جليا لا يقبل التأويل البتة وقال الباقون لم يوجد هذا النص لنا وجوه الاول ان النص على هذه الخلافة واقعة عظيمة والوقائع العظيمة يجب اشتهارها جدا فلو حصلت هذه الشهرة لعرفها المخالف والموافق وحيث لم يصل خبر هذا النص الى أحد من الفقهاء والمحدثين علمنا انه كذب الثاني لو حصل هذا النص لكان اما أن يقال ان النبي صلى الله عليه وسلم أوصلها الى أهل

معصومين عن الكفر الا الفضيلية من الخوارج فانهم اعتقدوا ان كل مايطلق عليه اسم العصيان فهو كفر ثم انهم جوزوا على الرسل المعاصى فلاجرم جوزوا الكفر عليهم ويدل على فساده أنه لو جاز الكفر عليهم لكان الاقتداء بهم واجبا لقوله فاتبعوه وفساد ذلك يدل على فساد قولهم ومن الناس من لم يجوز الكفر لكنه جوز اظهار الكفر على سبيل التقية واحتجوا عليه بان اظهار الاسلام اذا كان مفضيا الى القتل كان اظهاره القاء النفس فى التهلكة وهو غير جائز وهذا أيضا باطل لانه يفضى الى خفاء الدين بالكلية ولانه لو جاز ذلك لكان أولى الاوقات به مبدأ ظهور الدعوة لان الخلق فى ذلك الوقت يكونون بالكلية منكرين له وكان يلزم أن لايجوز لاحد من الانبياء اظهار الدعوة ولان الخوف الشديد كان حاصلا لابراهيم عليه السلام فى زمان نمرود ولموسى عليه السلام فى زمان فرعون مع أنهما لم يمتنعوا عن الدعوة ومن الناس من لم يجوزوا الكفر ولا اظهاره لكنهم جوزوا الكبائر عليهم والاكثرون لم يقولوا به لوجوه الاول لو صدرت الكبيرة عنهم لكانوا أقل درجة من عصاة الامة وذلك غير جائز بيان الملازمة أن درجات الانبياء فى غاية الشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه أفحش ألا يرى الى قوله تعالى يانساء النبى من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب برجم وغيره وكان حد العبد نصف حد الحر وأما انه لايجوز أن يكون النبى أقل حالا من الامة فبالاجماع (١) الثانى أن بتقدير اقدامه على الفسق وجب أن لا يكون مقبول الشهادة لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا لكنه مقبول الشهادة والا لكان أدنى حالا من عدول الامة الثالث أن بتقدير اقدامه على الكبيرة يجب زجره عنها ولم يكن ايذاؤه محرما لكنه محرم لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله الرابع لو أتى بالكبيرة لوجب علينا الاقتداء به فيها كقوله تعالى فاتبعونى فيفضى الى الجمع بين الوجوب والحرمة وهو محال (٢) وأما الذين لم يجوزوا الكبائر منهم فقد اختلفوا فى الصغائر والاتفق الاكثرون منهم على أنه لايجوز منهم الاقدام على المعصية مقيدا سواء كانت صغيرة أو كبيرة بل يجوز صدورها منهم على أحد وجوه ثلاثة أحدها السهو والنسيان والثانى ترك الاولى والثالث اشتباه المنهى بالمباح (٣) واختلفوا فى الوقت الذى تعتبر فيه العصمة أما الفضيلية من الخوارج فقد جوزوا بعثة من يعلم الله تعالى منه أنه يكفر ومنهم من لم يجوز ذلك لكنه جوز بعثة من كان كافرا قبل الرسالة وهو قول ابن فورك لكنه زعم ان هذا الجائز لم يقع ومن الحشوية من زعم ان الرسول عليه السلام كان كافرا قبل البعثة لقوله ووجدك ضالا فهدى ولقوله وما كنت تدرى ما الكتاب ولا الايمان واتفق المحصلون

التواتر أوما أوصله اليهم والاول باطل لان طالبى الامامة لانفسهم كانوا فى غاية القلة اما الباقون فما كانوا طالبين للامامة لانفسهم وكانوا فى غاية التعظيم لرسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا يعتقدون ان مخالفته توجب العذاب الاليم والانسان لايلتزم العقاب العظيم من غير غرض لاسيما وقد حصلت هناك أسباب أخر توجب نصرة على رضى الله عنه أحدها ان عليا كان فى غاية الشجاعة وأبو بكر رضى الله عنه كان فى غاية الضعف هذا مذهب الروافض وثانيها ان اتباع على كانوا فى غاية الجلالة فان فاطمة والحسن والحسين والعباس رضى الله عنهم كانوا معه وأبو سفيان شيخ بنى أمية كان

فى حق صاحبها لطفا لايكون له مع ذلك داع الى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك هذا على رأى المعتزلة ويقال أنها ملكة لايصدر عن صاحبها معها المعاصى وهذا على رأى الحكماء

(١) أقول لو قال الانبياء عليهم الصلاة والسلام أكثر علما بقبح الفواحش وأوفر اقبالا على الامور الالهية فيكون صدور الذنب عنهم أفحش لكان أقرب والمحصن يرجم لاشرفه بل لاستغنائه عن الزنا بخلاف غيره

(٢) أقول هذا الدليل لايختص بالكبيرة فانه فى الصغيرة أيضا قائم

(٣) أقول ترك الاولى لاعلى سبيل العقوبة بل على سبيل الحث على فعل الاولى وأيضا اشتباه المنهى بالمباح لايجوز عليهم لانه يدل على جهلهم بالمنهيات والجاهل بها كيف يحترز عنها وأيضا يجب الاقتداء بهم لقوله تعالى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ماتولى ونصله جهنم والذى يشتبه عليه المنهى بالمباح كيف يقتدى به

على فساد ذلك ومن الناس من طرد هذا الحكم في الائمة وقال كما لا يجوز كون الرسول كافرا قبل البعثة لا يجوز أيضا أن يكون الامام كافرا قبل الامامة ولذلك يقدحون في امامة الشيخين فاما أنه هل يجوز فعل الكبيرة على الانبياء قبل البعثة فالاكثرون من أهل السنة جوزوا ذلك مستدلين بأفعال اخوة يوسف ومنهم من لم يقل به ولم يقل بنبوتهم ثم الذين جوزوا ذلك قالوا منهم من فعل الكبيرة قبل البعثة لكنهم انما جوزوا ذلك على سبيل الندرة بحيث يتوبون عنه ويشتهر حالهم فيما بين الخلق بالصلاح فاما لو أصروا على الكبائر بحيث يصيرون مشهورين بالخلاعة فذلك غير جائز لان المقصود من بعثتهم يفوت على ذلك التقدير واما أنه هل يجب كونهم معصومين عن الصغائر قبل البعثة وبعدها فالروافض أوجبوا ذلك ومن عداهم جوزوا ذلك لكن اختلفوا في كيفيتها أما النظام والاصم وجعفر بن بشر يقولون انه حال السهو مكلف وهو غير جائز لانه تكليف ما لا يطاق أولا يبقى مكلفا وحينئذ لا يكون ذلك معصية أو يقولوا انما عوتبوا على ترك التحفظ من النسيان وهو قول أهل السنة والجماعة ومن الناس من حمل تلك الزلات على ترك الاولى لا يقال لو كان ترك الافضل سببا لاستحقاق العقاب لوجب أبدا اذ لا عبادة الا وفوقها عبادة لاستحقوا العقاب على المباحات لانا نقول استحقاق العقاب على ترك الافضل انما يتوجه اذا لزم منه فوات مصلحة أو حصول مضرة لا يمكن احتمالها في الاعتذار عن قصة آدم عليه الصلاة والسلام منهم من زعم ان قوله تعالى فعصى آدم ربه فغوى أي عصى أولاد آدم كما في قوله واسأل القرية ومنهم من سلم أن المراد آدم ثم زعم ابن فورك ان ذلك كان قبل الرسالة ومنهم من قال كان ذلك بعد الرسالة ثم زعم الاصم انه كان على سبيل النسيان لقوله تعالى فنسي الاعتراض عليه ان ابليس ذكر لآدم وقت الوسوسة أمر النهي فقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة ومع هذا التذكير امتنع حصول النسيان وأيضا انه تعالى عاتبه على ذلك في قوله ألم أنهكما عن تلكما الشجرة فآدم وحواء اعترفا بالزلة وقالا ربنا ظلمنا أنفسنا والله تعالى قبل توبتهما فقال فتاب عليه وكل ذلك ينافي النسيان ومنهم من سلم أن آدم كان متذكرا للنهي لكنه أقدم على التناول بالتأويل وهو من وجوه أحدها مذهب النظام ان آدم فهم من قوله ولا تقربا هذه الشجرة الشخص وكان المراد النوع وكلمة هذا كما تكون اشارة الى الشخص قد تكون اشارة الى النوع لقوله صلى الله عليه وسلم هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به وزعم آخرون ان النهي وان كان ظاهرا في التحريم ولكنه ليس نصا فيه فصرفه عن الظاهر لدليل عنده (١) ﴿مسئلة﴾ الكرامات عندنا جائزة خلافا للمعتزلة والاستاذ أبي اسحق منا لنا التمسك بقصة مريم وآصف ثم تميز الكرامة عن المعجزة بتحدي النبوة (٢) ﴿مسئلة﴾ الانبياء أفضل من الملائكة عندنا خلافا للمعتزلة

---

(١) أقول يؤكد قول من يقول المراد من قوله تعالى وعصى آدم وعصى أولاد آدم قوله تعالى في قصة آدم عليه السلام فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتاهما وبالاتفاق لم يشرك آدم ولا حواء انما أشرك أولادهما ومن يقول ابليس ذكر آدم ومع هذا التذكر يمتنع النسيان فجوابه يجوز أن يكون وقت التذكر غير وقت النسيان والاولى وجه القوله تعالى فنسي وهذا النهي يجوز أن يكون نهي الكراهة لا نهي التحريم وبالجملة اذا تعارضت الدلائل فلا خلاص الا بالتأويل أو التوقف

(٢) أقول لمنكر أن يقول ذلك محمول على معجزات عيسى وسليمان عليهما الصلاة والسلام أما عيسى فعلى سبيل الارهاص وأما في سليمان فقد كان على سبيل التحدي مع بلقيس يعني بعض

في غاية البغض لأبي بكر رضي الله عنه ماوجاء وبالغ في حمل علي رضي الله عنه على طلب الامامة ومن انتزاعها من يد أبي بكر رضي الله عنه والزبير رضي الله عنه مع شجاعته سل السيف على أبي بكر رضي الله عنه وثانيها ان الانصار رضي الله عنهم طلبوا الامامة لانفسهم فمنعهم أبو بكر فلو كان هذا النص موجودا لقالوا له يا أبا بكر انا أردنا أن نأخذها لانفسنا بالظلم والغصب فكيف منعتنا عنها فنحن أيضا نمنعك من هذا الغصب والظلم ونرد الحق الى أهله وهو علي رضي الله عنه فان الخصم متى وجد مثل هذه الحجة القاهرة امتنع سكوته عنها فلو كان النص على علي موجودا

والقاضى منا والفلاسفة لنا قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وسواء أجرينا على العموم أو حملناه على عالمى ذلك الزمان كما فى قوله تعالى وانى فضلتكم على العالمين فالمقصود حاصل ولان البشر يعرفون الله و يحبونه مع كثرة الصوارف من السهو والغضب والموانع الداخلة والخارجة وليس للملائكة من ذلك فتكون طاعة البشر أشق فيكون أفضل لقوله صلى الله عليه وسلم أفضل العبادات احمزها أى أشقها (١) أما الفلاسفة فقد احتجوا على ان الملك أفضل بوجوه أحدها ان الروحانيات بسائط والجسمانيات مركبات والبسائط أشرف من المركبات وثانيها الروحانيات مطهرة عن الشهوة والغضب الذى هو منشأ الاخلاق الذميمة والجسمانيات غير خالية عنها وثالثها الروحانيات صورة مجردة كمالاتها ظاهرة بالفعل والنفوس البشرية مادية اما بجواهرها عند من يجعل النفس مزاجا أو فى أفعالها عند من يجعلها مجردة وعلى التقديرين فهى بالقوة وما بالفعل التام أشرف مما بالقوة ورابعها الروحانيات صورة مجردة ليس فيها طبيعة الانفعال فتكون وجودات محضة وخيرات محضة والجسمانيات مركبة من مادة وصورة والمادة منبع الشر والعدم والخير أفضل من الشر وخامسها الروحانيات نورانية علوية لطيفة والجسمانيات كثيفة وسفلية وسادسها الروحانيات فضلت الجسمانيات لقوتى العلم والعمل أما العلم فلاحاطتها بالامور الغائبة عنا واطلاعهم على مستقبل الاحوال الجارية علينا ولان علومهم كلية وعلوم الجسمانيات جزئية وعلومهم فعلية وعلوم الجسمانيات انفعالية وعلومهم نظرية أمينة عن الغلط وعلوم الجسمانيات كسبية متعرضة للغلط وأما العمل فلكونهم عاكفين على العبادة ويسبحون الليل والنهار ولا يفترون والجسمانيات ليست كذلك وسابعها الروحانيات لها قوة قوية على تصريف الاجسام كالسحاب والزلازل القوية من غير أن يعرض لها فتور وكلال بخلاف الجسمانيات وثامنها الروحانيات اختياراتها متوجهة الى الخيرات ونظام العالم والجسمانيات اختياراتها غير جازمة بل مترددة بين جهتى السفالة والعلو وتاسعها الروحانيات مختصة بالهياكل العلوية النورانية والجسمانيات مختصة بهذه الهياكل الفاسدة ولشبه الارواح لشبه الهياكل فلما كانت الهياكل السماوية أشرف كانت الارواح السماوية أشرف وعاشرها الارواح الفلكية متصرفة فى هذا العالم فانها هى المدبرات أمرا وهى المبدأ أو المعاد وهما أشرف من ذى المبدأ أو ذى المعاد فالروحانيات أشرف (٢) أما المسلمون فقد احتجوا على التفضيل بقوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا

لا متنع فى العرف سكوت الانصار عن ذكره ولا امتنع اعراضهم عن نصرة على رضى الله عنه فثبت ان كل هذه الاسباب موجبة لقوة أمر على بتقدير أن يكون النص موجودا فلما لم يوجد ذلك علمنا أنه لا أصل لهذا النص وأما القسم الثانى وهو أن يقال انه عليه الصلاة والسلام ما أوصل ذلك النص الى أهل التواتر بل الى الآحاد فهو بعيد لوجوه الاول ان قول الآحاد لا يكون حجة البتة لاسيما وعندهم ان خبر الواحد ليس بحجة فى العمليات الثانى ان هذا يجرى مجرى خيانة الرسول صلى الله عليه وسلم فى مثل هذا الامر العظيم فثبت أن قولهم باطل والحجة الثالثة ان عليا رضى الله عنه ذكر

أتماعى يقدرون على هذا فهل تقدرون أنتم عليه بدليل انها أسلمت بعد مشاهدة معجزاته

(١) أقول لقائل أن يقول يريد بالفضل كثرة العلم أو القربة الى الله تعالى أو غير ذلك فان أردت به كمال العلم فغير مسلم لان علوم الملائكة فطرية وعلوم الناس كسبية نظرية وان أردت به القربة فالملائكة أقرب لانهم غير محتاجين الى وسائط بينهم و بين خالقهم والانبياء محتاجون الى وساطتهم

(٢) أقول فى هذا الكلام خبط كثير اما قوله البسيط أشرف من المركب فيقتضى أن تكون العناصر أشرف من الناس حتى من الانبياء فان أجسادهم مركبة من العناصر وقوله الروحانيات مطهرة عن الشهوة والغضب والجسمانيات غير خالية عنها فيقال له ان أردت بالروحانيات المعارف فالنفوس البشرية مفارقة وهى ملابسة بالشهوة والغضب والاجسام الفلكية والعنصرية ونفوسها خالية عنها وقوله الروحانيات وجودات محضة ليس فيها طبيعة الانفعال والجسمانيات مركبة من مادة وصورة ففى هذه القسمة سقطت النفوس العلوية والسفلية من القسمة وقوله الروحانيات نورانية علوية لطيفة وصفها بأوصاف الاجسام فان النورانى والظلمانى والعلوى والسفلى واللطيف والكثيف

أن تكونا ملكين وقوله وان يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وقوله ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم والجواب عن شبهة الفلاسفة مبنى على ابطال أصولهم وقد تقدم ذلك عن التمسك بالآيات المذكورة فى الكتب البسيطة (١)

﴿القسم الثانى فى المعاد﴾

﴿مسئلة﴾ اختلف أهل العالم فيه فاطبق المسلمون على المعاد البدنى والفلاسفة على المعاد النفسانى وجمع من المسلمين والنصارى عليهما وجمع من الدهرية على نفيهما وتوقف جالينوس فى الكل أما القائلون بالمعاد البدنى فمنهم من زعم ان الله تعالى يعدم البدن ثم يعيده ومنهم من زعم أنه يفرق الاجزاء ثم يجمعها والكلام فيه يتفرع على مسائل ﴿مسئلة﴾ الذى يشير اليه كل انسان بقوله أنا اما أن يكون جسما أو جسمانيا أولا جسما ولا جسمانيا أو مركبا عن هذه الاقسام تركيبا ثنائيا أو ثلاثيا أما الاول فقد زعموا أنه جسم ثم الجمهور منهم يقولون انه هذه البنية المحسوسة وهذا ضعيف أما أولا هذه البنية فلانها دائما فى التغير ومنتقلة من الصغر الى الكبر ومن الذبول الى السمن مع ان كل واحد يعلم أن هويته باقية فى الاحوال كلها وأما ثانيا المحسوسة فضعيف أيضا لان المحسوس هو اللون والشكل القائمان بسطحه الظاهر والانسان ليس عبارة عن مجرد هذا الشكل واللون والا لكانت الاجزاء الداخلة بأسرها خارجة عن هويته ومنهم من زعم انها اجزاء أصلية باقية من أول العمر الى منتهاه (٢) ثم اختلفوا فزعم ابن الراوندى

لا يكون الاجسما الا أن يريد بهذه الصفات غير ما هى دالة عليها وقوله فى تفصيل علم الروحانيات باحاطتهم بالامور الغائبة عنها مستدرك لان الغيبة والحضور لا يكون فى غير الاجسام وقوله اطلاعهم على مستقبل أحوال النابتة فقض قوله لان علومهم كلية وقوله وعلومهم فعلية يقتضى أنها لا تعلم الاله لانها ليست بفاعلة اياه ولا يعلم السافل منها ماهو أعلى درجة منه وأما عكوفهم على العبادة فمن شأن النفوس السماوية عندهم التى تحرك أجسامها تقربا الى مباديها وقوله الروحانيات تقوى على تصريف السحاب والزلازل فههنا أخرج العقول عن الروحانيات لانها لا تباشر الاجسام والرياح والابخرة التى تصرف الرياح وتعمل الزلازل ليست بعقول ولا نفوس وفى قوله الجسمانيات اختياراتها غير جازمة أخرج النفوس البشرية عن الروحانيات وفى قوله الروحانيات مختصة بالهيا كل العلوية والجسمانيات بالهيا كل الفاسدة أخرج العقول من الروحانيات وجعل النفوس البشرية جسمانية وقوله الارواح الملكية هى المدبرات أمرا خاص بالنفوس السماوية وخرج العقول من الروحانيات وقوله هى المبدأ والمعاد لا يقول به أحد فان الفلاسفة يقولون ان المبدأ من الله والمعاد اليه لا من النفوس واليه أما الاول فظاهر وأما الثانى فلان كمال النفوس الانسانية وغاية سعيها معرفة الله والتوجه بالكلية اليه وهو المراد من العود اليه

(١) أقول لو دلت الآية الاولى على تفضيل الملك على آدم وقت مخاطبة ابليس لكنها ما دلت على تفضيله عليه بعد الاجتباء وفى الآية الثانية نفى الاستنكاف عن الملائكة لا يدل على تفضيلهم على المسيح بل انما ذكرهم بعد المسيح الذى قال النصارى انه ابن الله لقول المشركين انهم بنات الرحمن والآية الثالثة تدل على تخيل النساء أن جمال الملك يكون أكثر من جمال البشر لا على تفضيل الملك على البشر

(٢) أقول يريدون بهذه الاصلية الاجزاء الاصلية من البدن التى لا يمكن أن تقوم الحياة بأقل منها كالاجزاء التى تزيد وتنقص فى الاحوال والمحسوسة أى من شأن تلك الاجزاء أن يحس بها الا أنها

جملة النصوص الخفية ولم ينقل عنه انه ذكر هذا النص الجلى فى محفل من المحافل ولو كان موجودا لكان ذكره أولى من ذكر النصوص الخفية واحتجوا بان الشيعة على كثرتهم وتفرقهم فى المشرق والمغرب ينقلون هذا الخبر والجواب ان من المشهور ان واضع هذا الخبر هو ابن الراوندى ثم ان الروافض الشيعة لشدة شغفهم بهذا الامر سعوا فى تشهيره

﴿المسئلة السادسة﴾

الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر رضى الله عنه ويدل عليه القرآن والخبر والاجماع أما القرآن فآيات احداها قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم أولى بأس شديد الى

أنه جزء لا يتجزأ في القلب وزعم النظام انه أجزاء لطيفة سارية في الاعضاء والاطباء زعموا أنه الروح اللطيفة في الجانب الايسر من القلب ومنهم من جعل الروح الدماغي ومنهم من جعل الاخلاط الاربعة أو الدم خاصة وأما الذين قالوا انه جسماني منهم من جعله عبارة عن المزاج واعتدال الاخلاط ومنهم من جعله عبارة عن شكل البدن وتخطيطه وتأليفات أجزائه ومنهم من جعله عبارة عن الحياة أما الذين قالوا انه غير جسم وهم الفلاسفة ومن المعتزلة معمر ومنا الامام الغزالي والحجة القوية لمثبتيها من وجهين الاول أن العلم بالله تعالى غير منقسم اذ لو انقسم لكان اما أن يكون كل واحد من أجزائه علما أو لا يكون فان كان علما فاما أن يكون علما بكل ذلك المعلوم فيكون الجزء مساو بالكل هذا خلف وان لم يكن علما بذلك المعلوم فعند اجتماع تلك الاجزاء ان لم يحصل هيئة زائدة لم يحصل العلم بالله تعالى هذا خلف وان حصلت هيئة زائدة فان انقسمت عاد التقسيم والا حصل المقصود واذا ثبت ذلك وجب أن لا يكون محله منقسما لان الحال في المنقسم منقسم وكل متحيز منقسم بناء على نفي الجوهر الفرد فمحل العلم بالله تعالى غير متحيز ولا حال فيه وجوابه إنا بينا اثبات الجوهر الفرد ثم ان قوله الحال في المنقسم منقسم باطل بالنقطة والوحدة والاضافة والوجود الثاني ان محل العلم والقدرة وسائر الاعراض النفسانية ان كان هو البدن فاما أن يكون محلها جزأ واحدا من البدن أو أكثر من واحد والاول محال أما أولا فلاستحالة الجزء الذي لا يتجزأ وأما ثانيا فلانه يلزم أن يكون ما عدا ذلك الجزء ميتا جمادا وهو مكابرة وأما الثاني فاما أن يكون جميع الاجزاء موصوفة بعلم واحد وقدرة واحدة فيكون العرض الواحد حالا في المحال الكثيرة وهو محال أو يكون القائم بكل واحد منها علما على حدة وقدرة على حدة فلا يكون الانسان الواحد عالما واحدا بل علماء لكنه باطل بالضرورة فان كل واحد يدرك نفسه شيأ واحدا لا أشياء جوابه انه منقوض على مذهب أبي علي بالحواس الخمس الظاهرة والباطنة والسهو والغضب وبقية أدلتهم مع الجواب مذكور في كتبنا الحكمية (١) حجة الثقات ان المدركة للجزئيات هو البدن فالمدرك للكليات هو البدن بيان الاول انا نعلم بالضرورة انا نحس الحرارة بأصبعنا اذا مسنا النار

محسوسة بالفعل والاجزاء الداخلة تحس بالتشريح وان لم تكن محسوسة في حال الحياة وهي غير الشكل واللون وكان المرامين واحد

(١) حجتهم الاولى مبنية على ان العلم بالشئ صورة مساوية للشئ حالة في العالم فان كان حلوله حلول السريان انقسم بانقسام محله ولا يجوز أن تكون الصورة المساوية للشئ الواحد من حيث انه واحد منقسما فاذا يجب أن يكون محله غير منقسم ولا يرد عليهم النقض بالنقطة فانها عندهم غير سارية ولا بالوحدة والاضافة لانهما عقليان ولا بالوجود لامتناع حلوله في شئ غير موجود والذي قال في أجزاء العالم بالشئ فالحق أنها يمكن أن تكون علوما بذلك الشئ كالجنس والفصل والهيئة الزائدة الحادثة بعد تركيبهما يقوم بهما وهما يقومان بالعالم ولا يلزم من عدم انقسامهما انقسام محليهما فان حكمهما حكم الوحدة القائمة بكل كثرة وأما في الحجة الثانية فلا يلزم من كون العلم والقدرة قائمين بجزء من البدن كون باقي الاجزاء ميتة بل يلزم أن لا يوصف سائر الاجزاء بالعلم والقدرة والالزام بكون العرض الواحد حالا في المحال الكثيرة غير وارد عليهم لانهم يجوزون ذلك وأبو علي يقول يكون كل حس قوة حالة في عضو يمكن قسمته الى أجزاء كثيرة وكذلك القدرة ولكن الاحساس واستعمال القدرة يكون للنفس خاصة بواسطتها اما على اثبات النفس الناطقة فيستدل بالعلم على ما مر وبغيره من الدلائل المذكورة في كتبه

آخر الآية فنقول هذا الداعي اما أن يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم أو أحد الثلاثة الذين جاؤا بعده وهم أبو بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم أو يكون الداعي هو علي رضي الله عنه أو الذين جاؤا بعده على لا يجوز أن يكون الداعي هو النبي صلى الله عليه وسلم بدليل قوله تعالى سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى مغانم لتأخذوها ذرونا نتبعكم يريدون أن يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل ولو كان الداعي لهم الرسول صلى الله عليه وسلم ثم انه منعهم عن متابعته لزم التناقض وهو باطل ولا يجوز أن يكون المراد هو عليا رضي الله عنه لقوله تعالى تقاتلونهم أو

وانكاره

وانكاره مكابرة بيان الثاني من وجهين الاول انا اذا أحسسنا الحرارة الجزئية أمكننا حمل الحرارة الكلية عليها والحامل للكلي على الجزئي مدرك لهما ضرورة ان التصديق مسبوق بالتصور واذا كان المدرك للجزئيات هو البدن كان المدرك للكليات هو البدن الآن فقال البدن مدرك للجزئيات فقط والنفس لهما معا لكنه باطل لانه يكون حينئذ الانسان مدركا للجزئيات مرتين الثاني ان الماهية التي عرضت لها أنها كلية جزء من الجزئي لان الانسان جزء من هذا الانسان ومن أدرك المركب فقد أدرك المفرد ومن أدرك هذا الانسان فقد أدرك الانسان لا محالة والانسان كلي ولا يندفع هذا الا بان يقال المدرك من هذا الانسان ليس المركب بل أحد قيديه وهو كونه هذا لكنه باطل أما أولا فلاتفاقنا على أن التعين لا يجوز أن يكون وصفا وجوديا زائدا والا لزم التسلسل واذا لم يكن التعين وجوديا استحال أن يكون متعلق الابصار وأما ثانيا فلان متعلق الحس ان كان مجرد التعين ومجرد التعين أمر واحد في جميع المعينات فما هو متعلق الحس من المعينات أمر واحد في الكل فوجب أن لا يحس بالاختلاف البتة من جهة الابصار وكذب التالي يدل على كذب المقدم ولنذكر الآن بعض أحوال النفس (١) ﴿مسئلة﴾ مذهب ارسطاطاليس وأتباعه ان النفوس البشرية متحدة بالنوع واحتجوا بانها لو اختلفت بالماهية بعد اشتراكها في كونها نفوسا بشرية كانت مركبة لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز وكل مركب جسم فالنفس جسم الاعتراض لم لا يجوز أن يقال كونها نفوسا بشرية معناه أنها مدبرة للابدان البشرية وكونها مدبرة من عوارضها ثم لا يجوز أن يقال انها مختلفة بتمام الماهية مشتركة في العوارض وذلك غير ممتنع كما في الضدين فانهما مع اختلافهما يشتركان في الاختلاف والتضاد سلمنا لكن لم قلت ان كل مركب جسم بل مذهبكم ان الجسم مركب من الهيولى والصورة لكن الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها وكيف وعندهم الجوهر جنس للنفوس والعقول وكل ما دخل تحت الجنس كانت ماهيته مركبة من الجنس والفصل (٢) ومنهم من زعم أنها مختلفة بالماهيات واحتجوا بانها مختلفة بالعفة والفجور والذكاء والبلادة وليس ذلك من توابع المزاج لان الانسان قد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وقد يتبدل المزاج والصفة النفسانية باقية ولا من الاسباب الخارجية لانها قد تكون بحيث يقتضي خلقا والحاصل ضده فعلمنا انه من لوازم النفس واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وهذه الحجة اقناعية (٣) ﴿مسئلة﴾ زعم ارسطاطاليس وأتباعه انها حادثة خلافا

---

(١) أقول انه ذكر في مواضع ان القائلين بالنفس يقولون بان مدرك الجزئيات غير مدرك الكليات وذلك افتراء على القائلين بالنفس والحجة مبنية على ذلك ومذهبهم ان مدركهما شئ واحد هو النفس لكنها تدرك المحسوسات والجزئيات المحسوسة بالآلات وتدرك الكليات والجزئيات المفارقة بذاتها وليس البدن بانفراده مدركا لشئ ثم مدارة تمام كلامه في هذه الحجة خبط لا فائدة فيه ولا هو بوارد على أحد من العقلاء

(٢) أقول حجتهم على ان النفوس البشرية متحدة بالنوع ان الحد الواحد يشتملهما وهذا كاف واما ان كل مركب جسم فان أرادوا به التركيب العقلي فليس كذلك فان المركب من الجنس والفصل لا يكون جسما كما ذكره وان أرادوا به التركيب من الجواهر فحق لان المركب من الجواهر لا يكون جسما بسيطا كالعناصر أو مركبا كالمعادن والنبات والحيوان والمركب من الاعراض كالخلقة المركبة من اللون والشكل أيضا لا يكون جسما

(٣) أقول هذه الحجة مما أورده أبو البركات وغيره من المتقدمين أيضا من ذهب اليه وهي ضعيفة لان

يشملون ذات هذه الآية على أن المقصود من هذه المقاتلة تحصيل الاسلام وحروب علي رضي الله عنه ما كان المقصود منها تحصيل الاسلام بدليل انا بينا ان الاسلام عبارة عن الاقرار الدال على الاعتقاد ظاهرا وقد كان هذا حاصلا فيهم ولا يجوز أن يكون المراد من جاء بعد علي لانهم عندنا على الخطأ وعند الشيعة على الكفر ولما بطلت الاقسام ثبت أن المراد منه أحد أولئك الثلاثة أعني أبا بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم ثم انه تعالى أوجب طاعته حيث قال فان تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا أليما واذا وجبت طاعة واحد من

لافلاطون ومن قبله حجة القائلين بالحدوث بانها لو كانت أزلية لكانت اما أن تكون واحدة أو كثيرة فان كانت واحدة فعند التعلق بالابدان ان بقيت واحدة فكل ما علمه واحد علمه كل واحد وبالعكس هذا خلف أو لا تبقى واحدة فقد انقسم وذلك محال لان الهويتين اللتين حصلتا بعد الانقسام ان كانتا حاصلتين قبل ذلك فقد كانت الكثرة حاصلة قبل حصولها هذا خلف وان قلنا انهما كانتا حاصلتين وقد حدثتا الآن فهاتان النفسان قد حدثتا الآن والنفس التي كانت موجودة قبل قد عدمت وأما ان كانت كثيرة فلابد من الامتياز بأمر وهو اما الذاتيات أو لوازمها وهما محالان لان النفوس البشرية متحدة بالنوع وان لم تتحد كلها بالنوع فلا أقل من أن يحصل من كل نوع شخصان واما العوارض فهو محال لان الاختلاف بالعوارض انما يتحقق عند تغاير المادة وقبل البدن لامادة فلا يتحقق الاختلاف بالعوارض الاعتراض لانسلم أنه يوجد نفسان من نوع واحد وبيانه مامر سلمنا لكن لم قلتم ان الامتياز لابد وأن يكون زائدا وبيانه مامر سلمنا لكن لم لايجوز أن يكون الاختلاف بالعوارض قوله قبل هذا البدن لامادة قلنا لانسلم فلم لايجوز أن تكون قبل تعلقها بهذا البدن متعلقة ببدن آخر فانتقلت منه الى هذا على سبيل التناسخ (١) ﴿مسئلة﴾ القائلون بحدوث النفس اتفقوا فى فساد التناسخ لوجوه أحدها انا قد دللنا على حدوث النفس فيكون حدوثها عن مبدأها القديم موقوفا على حدوث شرط والا لم يكن حدوثها الآن أولى من حدوثها قبل ذلك وذلك الشرط ليس الا حدوث البدن فاذن حدوث الاستعداد البدنى علة لفيضان النفس عن مبدئها القديم فالبدن الحادث الذى يتعلق به نفس على سبيل التناسخ لابد وأن يستعد لقبول نفس أخرى ابتداء فيجتمع النفسان على بدن واحد وهو محال لان كل واحد يجد ذاته شيئا واحدا لاشيئين الاعتراض هذه الحجة مبنية على حدوث النفس ودليلكم فى حدوث النفس مبنى على فساد التناسخ على مالاح الحال فيه فيكون دورا سلمنا انه لادور لكن لم لايجوز أن يقال النفوس مختلفة بالماهية والبدن المستعد لواحد منها لايكون مستعدا لغيره سلمنا التساوى لكن لابد من التباين فى الهوية ومابه التباين غير مشترك فيه فلم يلزم من كون البدن المخصوص مستعدا للنفس الموصوف بهذه الخصوصية كونه مستعدا للنفس الاخرى سلمنا حصول المساواة فلم لايجوز تعلق النفس بالبدن قوله لان كل واحد يجد نفسه شيأ واحدا قلنا الذى يدرك من نفسى هو نفسى وكل نفس يجد نفسها نفسا واحدة لاغير فلم يلزم محذور (٢) وثانيها لو كانت هويتنا

الملزومات وان اختلفت ليست هى النفس وحده بل النفس والعوارض المختلفة ولما كانت النفوس مشمولة على حد واحد كانت متحدة بالنوع ومختلفة بالعوارض التى ذكرت والتى لم تذكر ومجموع النفس مع العوارض اذا كان مختلفا لايلزم منه أن يكون كل جزء أيضا مختلفا فهذه الحجة خطابية لااقناعية

(١) أقول الاعتراض على هذه الحجة بعد تسليم كون النفوس متحدة بالنوع غير وارد لامتناع تعلقها بالامور المختلفة كالمواد وغيرها من حيث هى متحدة بالنوع وامتناع تعلق الامور المختلفة بها وهى متساوية فى ذواتها من غير أولوية وترجح فى البعض دون البعض وحينئذ يمتنع تكثرها أصلا فاذن هذه الحجة قطعية من غير احتياج الى ابطال التناسخ

(٢) أقول الدور غير لازم على بيانه واختلاف النفوس بالماهية باطل لمامر والتباين فى الهوية انما يحصل من جهة البدن واذا كان البدن مستعدا للنفس المستنسخ والنفس الحادث تغايرا وان لم يكن مستعدا لهما بطل التناسخ وتعلق نفسين ببدن يوجب اختلاف أحواله بان يحصل المتقابلان

هؤلاء الثلاثة وجبت طاعة الكل لانه لاقائل بالفرق فهذه الآية تدل على وجوب امامة هؤلاء الثلاثة والحجة الثانية من القرآن قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذى ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا وجه الاستدلال قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم هذا خطاب مشافهة لجماعة من الحاضرين فى زمن حياة الرسول صلى الله عليه وسلم بايصال الخلافة اليهم ولايمكن حمله على على والحسن والحسين رضى الله عنهم لانهم عند الشيعة ما كانوا متمكنين من اظهار دينهم وما زال

موجودة قبل بدن تناسخ بدن آخر لتذكرنا تلك الحالة والاعتراض لم لا يجوز أن يكون تذكر أحوال كل بدن موقوفا على التعلق بذلك البدن وثالثها أنه لو صح التناسخ لكان إما أن يكون واجبا فيلزم أن يكون عدد الهالكين مثل عدد المحدثين أو جائزا وهو محال لأنه يلزم بقاء النفس معطلة فيما بين التعلقين وضعف هذه الحجة لا يخفى (١) ﴿مسئلة﴾ اتفقت الفلاسفة على امتناع عدم الأرواح واحتجوا بأن العدم لو صح عليها لكان إمكان العدم متقدما لا محالة على العدم وذلك الإمكان يستدعي محلا ويجب أن يكون المحل باقيا عند ذلك العدم لأن القابل واجب الحصول عند المقبول والشيء لا يبقى عند عدمه فإذا كل ما يصح عليه العدم فله مادة فلو صح العدم على النفس لكانت مركبة من المادة والصورة لكن ذلك باطل لما بينا أنها ليست بجسم ولأنا على هذا التقدير إذا نظرنا إلى الجزء المادي لم يكن قابلا للعدم وإلا افتقر إلى مادة أخرى ولا محالة ينتهي إلى مادة له فيكون ذلك الشيء غير قابل للفساد الاعتراض لا نسلم أن الإمكان أمر ثبوتي وعلى هذا التقدير لا يستدعي محلا وأيضا فالنفس حادثة فكونها مسبوقة بالإمكان السابق لما لم يوجب كونها مادية فكذلك إمكان فسادها سلمنا أنها لو قبلت العدم لكانت مادية فلم لا يجوز قوله كل مادي جسم قلنا لا نسلم بل مذهبكم أن كل جسم مادي والموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها وكيف وهي تحت جنس الجوهر فتكون مركبة قوله إذا نظرنا إلى الجزء المادي وجب أن يكون باقيا هب أنه يجب بقاء مادة النفس لكن لا يلزم من بقاء مادة النفس بقاء النفس لأن المركب لا يبقى ببقاء أحد أجزائه وتحقيقه أن المقصود من إثبات بقاء النفس إثبات سعادتها وشقاوتها وذلك غير حاصل على هذا التقدير لأنه على تقدير بقاء مادتها دون صورتها لا يمكن القطع ببقاء كمالاتها لإمكان توقف إمكان تلك الكمالات على حصول الجزء الصوري الثابت (٢) ﴿مسئلة﴾ النفس الناطقة مدركة للجزئيات عندنا خلافا لأرسطاطاليس وأبي علي لنا أن

معا كالنوم واليقظة والحركة والسكون وذلك محال بالبديهة

(١) أقول الدليل الثاني ليس بصحيح لأن التذكر إنما يكون بآلة وإذا اختلفت الآلات لم يكن بقاء التذكر بحاله والدليل الثالث الذي يقتضي تساوي عدد الهالكين والمحدثين على تقدير التناسخ وجواز التعطيل على تقدير جوازه جدلي لأن القائلين بالتناسخ يقولون بالتساوي وإن كان صفة بعد في الأوساط وأما الأخيار والأشرار الذين يبلغون الدرجة القصوى فيجوزون التعطيل

(٢) أقول الفلاسفة يفرقون بين النفوس والأرواح فإن النفوس عندهم جواهر بسيطة مجردة متعلقة بالأبدان والأرواح أجسام مركبة من الأبخرة والأدخنة المرتفعة من الدم المحتبس في العروق والعدم يمتنع عندهم على النفس دون الأرواح ولا يلزم من احتياج القابل للعدم إلى المحل كونه مركبا من المادة والصورة إذ لو كان عرضا يكون في محل ويكون إمكان عدمه في محل مع أنه لا يكون مركبا من مادة وصورة وبالجملة هذا الدليل يدل على جواز انعدام الصورة والأعراض الجسمانية والنفسانية وما يتركب منها ومن غيرها وذلك لانعدام أحد جزئيه وامتناع انعدام المادة البسيطة قوله في الاعتراض الإمكان ليس ثبوتيا فلا يستدعي محلا ليس بوارد لأن هذا الإمكان هو الاستعداد كما مر وهو عرض وجودي والإمكان الحجر يمكن أن يصير جنينا كما أمكن أن تصير النطفة في الرحم جنينا وأما إمكان النفس فلا يستدعي محلا غير ماهيتها لأنه أمر يعقل عند نسبة ماهيتها إلى الوجود وذلك غير مانع فيه وأما الإمكان السابق فهو في بدن الجنين بمعنى أنه مستعد لأن يكون له مدبر

الخوف عنهم بل كانوا أبدا في التقية والخوف فوجب حمل الآية على أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم لأن هؤلاء الأربعة كانوا عندنا متمكنين من إظهار دينهم وكان الخوف عنهم زائلا الحجة الثالثة قوله تعالى وسيجنبها الأتقى الذي يؤتي ماله يتزكى فنقول هذا الأتقى يجب أن يكون من أفضل الخلق بعد الرسول صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى إن أكرمكم عند الله أتقاكم وأجمعت الأمة على أن الأفضل إما أبو بكر وإما علي رضي الله عنهما ولا يمكن حمل هذه الآية على علي لأنه تعالى قال في صفة هذا الأتقى وما لأحد عنده من نعمة تجزى وعلي رضي الله عنه ما كان كذلك لأن النبي

ههنا شيأ يحمل الكلي على الجزئي وذلك الشيء مدرك لهما والمدرك للكلي هو النفس فالمدرك للجزئي هو النفس احتجوا بانا اذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين متساويين ميزنا بين الجناحين فهذا الامتياز ليس في الخارج اذ ربما لا يكون ذلك موجودا في الخارج فهو اذا في الذهن فمحل أحد الجناحين ان كان محل الثاني استحال حصول الامتياز لان امتياز أحدهما عن الآخر ليس بالماهية ولا بلوازمها المشتركة بين الافراد لكن الامتياز حاصل فمحل أحدهما غير محل الثاني وذلك لا يعقل الا في الجسم أو الجسماني الجواب الادراك ليس نفس الانطباع على ما حققناه ولان عندكم الصور منطبعة في الخيال ولا ادراك بل غايته أنه مشروط فلم لا يجوز أن يقال تلك الصورة منطبعة في آلة جسمانية ثم النفس تطالعها وتدركها (١) ﴿مسئلة﴾ اتفقت الفلاسفة على سعادة النفوس العالمة النقية عن الهيآت البدنية بعد الموت واحتجوا عليه بان اللذة ادراك الملائم والملائم لها ادراك المجردات والادراك حاصل بعد الموت فاللذة حاصلة هناك فيقال ان قلتم ان اللذة نفس الادراك وهو باطل لحصول الادراك دون اللذة وان قلتم الادراك سبب اللذة فالدليل عليه والاستقراء لا يفيد الا الظن والقياس على سائر اللذات كذلك أيضا سلمناه لكن لا يلزم من حصول السبب حصول المسبب لا محالة لاحتمال توقف تأثير المؤثر في ذلك الاثر على حضور شرط لم يحضر أو على زوال مانع لم يزل والله أعلم (٢)

يتصرف فيه فيصير كاملا وعند حصول هذا الاستعداد يفيض من المبدأ الاول نفس ناطقة مدبرة وهذا الاستعداد كان في الشرطية افيضان مدبر عليه وأما عند انقطاع هذا الاستعداد بصير البدن بحيث لا يكون مستعد القبول أثر المؤثر فتنقطع علاقته عنه أما عدم هذا الاستعداد لا يقتضي عدم المدبر لانه لم يكن حاملا لهذا الاستعداد بل هو متعلق الوجود ولا يلزم من كون الوجود والاستعداد شرطا في الفيضان كون عدمه شرطا في التقابل ربما يكون شرطا في اللافيضان وهو غير الفناء وكون النفس تحت جنس الجوهر لا يقتضي كونها مادية لان الجنس ليس بمادة ولا الفصل بصورة فانهما محمولان عقليان والمادة والصورة جزآن للجسم وقولهم بعد تقدير كون الشيء من نفس مادية على ان عدمها اشتمال لبقاء مادتها وقول المصنف ان بقاء المادة لا يوقت ببقاء المركب الذي هو النفس فالجواب أنهم انما يكتفون ببقاء المادة لان مادة النفس تكون جوهرا مفارقا باقيا مع بقاء ما يحل فيه و يلزم بالدليل الذي ذكره في وجوب كون النفس مدركة لذاتها ولمباديها كونه كذلك فيكون هو النفس والصورة التي فرضت كانت عرضا زائلا وكمالاتها هو علمها بمباديها وذلك لا يمكن أن يزول عنها

(١) أقول هذا الكلام مبني على ظنه بهم أنهم قالوا النفس لا تدرك الجزئيات وهم لا يقولون بذلك انما يقولون انها تدرك الجزئيات بآلة وتدرك الكليات بغير آلة وما أورده من جانبهم دليل على كون ادراك الصورة بآلة وما قال في جوابهم غير مناف لذلك بل المنافاة كانت في تصوره لا غير على ان بعض الحكماء ومنهم الشيخ أبو البركات قالوا الصور الوهمية كالمربع المجنح وغيره لا يرتسم في الخيال بل يرتسم في النفس بشرط تصرف النفس في آلة تسمى بمحل الخيال ولا يلزم من ارتسام الشيء في ذي وضع صيرورته ذا وضع لكن يلزم عكسه أعني من ارتسام ذي الوضع فيما لا وضع له صيرورة ما لا وضع له ذا وضع

(٢) أقول انهم ما قالوا ان اللذة نفس الادراك كما ذكرت بل قالوا انها ادراك الملائم من حيث هو ملائم فان كل لذيذ لم يدرك لا يكون لذيذا كالحلاوة في الفم الخدر وان أدرك لا يكون ملائما

صلى الله عليه وسلم رباه من أول صغره الى آخر عمره وتلك النعمة توجب المجازاة أما أبو بكر رضي الله عنه فقد كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم في حقه نعمة الارشاد الى الدين الا ان هذه النعمة لا تجزى البتة ولما ثبت ان هذا الاتقى اما أبو بكر واما علي وثبت انه لا يمكن حمله على علي وجب حمله على أبي بكر رضي الله عنه ثم انه تعالى وصفه بقوله الا ابتغاء وجه ربه الأعلى ولسوف يرضى وسوف للاستقبال فهذه الآية تدل على أن أبا بكر أفضل الخلق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم و يدل قوله ولسوف يرضى على انه تبقى تلك الصفة باقية في أبي بكر

﴿مسئلة﴾ اتفقت الفلاسفة على شقاوة النفوس الجاهلة وضعف حججهم فيه مذكور في كتبنا الحكمية واتفقوا على ان تلك الشقاوة مخلدة وان الشقاوة بسبب الهيآت البدنية منقطعة وقد بينا ضعف قولهم في الفرق فهذا جملة أصول القول في المعاد النفساني ولنتكلم الآن في المعاد البدني (١)

﴿مسئلة﴾ اعادة المعدوم عند أصحابنا جائزة خلافا للفلاسفة والكرامية وأبي الحسين البصري من المعتزلة لنا أنه بعد العدم ان كان ممتنعا لماهيته أو لشيء من لوازمها وجب امتناع مثله وان كان لأمر غير لازم فعند زوال ذلك العارض يزول ذلك الامتناع لا يقال الحكم عليه بانه ممتنع لذاته او لغيره لا يصح لان الحكم على الشيء يستدعي امتياز المحكوم عن غيره والامتياز يستدعي الثبوت وهو مناف للعدم لانا نقول الحكم عليه بانه لا يصح الحكم عليه حكم فيكون مناقضا (٢) واحتج المخالف بأمور أحدها أن الشيء بعد عدمه نفي محض ولم تبق هويته أصلا فلا يصح الحكم عليه بصحة العود لان المحكوم عليه متميز عن غيره والمتميز ثابت وثانيها أنه بتقدير الوقوع لا يتميز عن مثله وما يفضي الى أن لا يتميز عن مثله كان باطلا وثالثها أنه لو أعيد لاعيد وقته الاول معه فيلزم أن يكون مبتدأ مع أنه معاد وذلك تناقض والجواب عن الاول ان قولك أنه لا يصح الحكم عليه تناقض كما تقدم وعن الثاني أنه لا يتميز عن مثله في علمنا وذلك مما لا مضرة فيه اما في نفسه فلم وعن الثالث أنه

لا يكون لذيذا كالغذاء المشتهى عند الشبعان وكل مدرك بهذه الصفة لذيذ ولا يكون الحد مطردا منعكسا حصل المساواة واذا قالوا ونحن ما نريد باللذة الا هذا المعنى لم يرد عليه كلام الا بايراد النقض وهم معترفون بان مع حضور الشرط ووجود المانع لا يحصل المسبب من السبب اما ههنا لا سبب ولا مسبب بل حد ومحدود واذا كانت ماهية اللذة هي هذا المعنى فهي تكون حاصلة عند حصوله وعندهم لا يدرك أحد من المبدأ الاول فادرا كه أتم اللذات والعارفون معترفون به فان لم تحصل اللذة كان اما لان الادراك لم يحصل الحقيقة أو حصل والصوارف عن ذلك معها حاصلة

(١) أقول انهم قالوا الملكات تنقسم الى ما لا تكون الآلات البدنية شرطا في حصولها كالامور المتعلقة بالشهوة والغضب والنفوس الجاهلة عارية عن الكمالات التي تكون من جنس الملكات الاولى واذا انقطع منها التعلق بالابدان بقيت على الجهل وانما أدركت فوات كمالها الذي كانت الشواغل البدنية مانعة عنه فصارت معذبة بتلك الحالة واما عارية عن الكمالات الآلية فربما تزول ملكاتها الردية بزوال أسبابها البدنية فيزول تعذيبها به وهذا القدر كاف في الفرق

(٢) أقول القول بالاعادة لا يصح الا مع القول بان المعدوم شيء ثابت حتى يزول عنه العدم والوجود مرة أخرى وقد تبين فيما مر ان الحكم بالوجوب والامكان والامتناع أحكام عقلية على متصورات ذهنية فان الحكم بامتناع وجود شريك الاله ليس على شريك ثابت في الخارج وقوله الشيء بعد العدم ان كان ممتنعا لماهيته أو لشيء من لوازمها وجب امتناع مثله فالجواب عنه الشيء بعد العدم ممتنع الوجود المقيد ببعد العدم وذلك الامتناع ليس لماهيته والامر يزول عن ماهيته بل هو لازم للماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود وقوله الحكم على الممتنع بانه لا يصح الحكم عليه حكم عليه فيكون مناقضا مناقض من جوابه وهو أن الحكم على ما يمتنع وجوده يمتنع من حيث كونه ممتنعا ويمكن من حيث كونه متصورا من جهة الامتناع وليس بينهما تناقض لاختلاف الموضوعين

رضي الله عنه الى الزمان المستقبل ولو كان مبطلا في الامامة لما كان أفضل الخلق ولما دلت الآية على الافضلية وجب القطع بصحة امامته وأما الاخبار فكثيرة أحدها قوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر أوجب الاقتداء بهما في الفتوى ومن جملة ما أفتيا به كونهما امامين فوجب الاقتداء بهما في هذه الفتوى وذلك يوجب امامتهما وثانيها قوله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا وذلك تنصيص على أنهم كانوا من الخلفاء المحقين لا من الملوك الظالمين وثالثها قوله صلى الله عليه وسلم في أبي بكر وعمر

انما يكون مبتدأ لو وجد مع الوجود المبتدأ لذلك الوقت (١) ﴿مسئلة﴾ أجمع المسلمون على المعاد بمعنى جمع الاجزاء بعد تفرقها خلافا للفلاسفة لنا أنه فى نفسه ممكن والصادق أخبر عنه فوجب القول به وانما قلنا انه ممكن لان الامكان انما ثبت بالنظر الى القابل أو الفاعل وهما حاصلان أما بالنظر الى القابل فلان قبول الجسم الاعراض الفاعلية أمر ثبت له لذاته وما بالذات كان حاصلا أبدا فذلك القبول حاصل أبدا واما بالنظر الى الفاعل فلانه تعالى بدأ بأعيان جزء كل شخص لكونه عالما بالجزئيات وقادرا على جمعها وخلق الحياة فيها لكونه قادرا على كل الممكنات واذا كان كذلك كانت الاعادة ممكنة وانما قلنا ان الصادق أخبر عنه لان الانبياء عليهم الصلاة والسلام أجمعوا على القول به واذا ثبت المقدمتان ظهر المطلوب فان قيل أما الكلام فى الامكان فبنى على أصول تقدم القول فيها وعليها فلا نعيدها سلمنا لكن لا نسلم ان الصادق أخبر عنه قوله الانبياء أجمعوا عليه قلنا لا نسلم فان سائر الانبياء لم يقولوا الا بالمعاد الروحانى فاما محمد عليه الصلاة والسلام فقد جاء فى شرعه ما يدل على المعاد الجسمانى ولكنك قد علمت أن دلالة الالفاظ ليست قطعية بل ظنية وأيضا فكما جاء بالمعاد البدنى فقد جاء القول بالتشبيه فى القرآن والتوراة واذا جاز المصير الى تأويل الجسمانى بالروحانى فى باب التشبيه فلم لا يجوز مثله فى هذا الباب (٢) سلمنا أن دليلك

---

(١) أقول تلخيص الحجة الاولى ان الشئ بعد عدمه نفى محض واعادته تكون بوجود عينه الذى هو المبتدأ بعينه فى الحقيقة وتخلل النفى بين الشئ الواحد غير معقول وقوله القول بانه لا يصح الحكم عليه متناقض قد مر فساده وتلخيص الحجة الثانية ان المعاد مثل المبتدأ واحد فى الخارج سواء علمناهما واحدا أو لم نعلم ولا فرق بينهما غير ما يتوهم منهما لا حقيقة له فى الخارج وتلخيص الحجة الثالثة ان الشئ الواحد لا يمكن أن يتغير الا بتغير عارض له لان الثابت غير الزائل فلو كان المعاد هو المبتدأ بعينه وجب أن تكون نسبته الى زمانه تلك النسبة الاولى نفسها وهذا ضعيف لان الثانى تتغير نسبته الى أزمنة بقائه ولا يصير هو غيره بتغير تلك النسبة وقياس بعض نفاة المتكلمين من المحدثين اعادة المعدوم على التذكر بان قال التصور بعد زواله وعوده فى الذكر يكون واحدا وذلك باطل لان التذكر لا يتصور الا مع بقاء المتذكر فى الذهن وتخلل العدم بين الالتفات الاول اليه والالتفات الثانى وههنا لم يمكن أن يكون شئ باقيا أصلا

(٢) أقول قد أجمع المسلمون على المعاد البدنى بعد اختلافهم فى معنى المعاد فقال القائلون بامكان اعادة المعدوم ان الله تعالى يعدم المكلفين ثم يعيدهم وقال القائلون بامتناعه ان الله تعالى يفرق أجزاء أبدانهم الاصلية ثم يؤلف بينها ويخلق فيها الحياة وأما الانبياء المتقدمون على محمد صلى الله عليه وسلم فالظاهر من كلام أممهم ان موسى عليه السلام لم يذكر المعاد البدنى ولا نزل عليه فى التوراة ولكن جاء ذلك فى كتب الانبياء الذين جاؤا بعده كحزقيل وشعيا عليهما السلام ولذلك أقر اليهود به وأما فى الانجيل فقد ذكر ان الاخيار يكونون كالملائكة وتكون لهم الحياة الابدية والسعادة العظيمة والاظهر ان المذكور فيه المعاد الروحانى وأما القرآن فقد جاء فيه كلاهما أما الروحانى ففى مثل قوله عز من قائل * فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين * وللذين أحسنوا الحسنى وزيادة * ورضوان من الله أكبر * وأما الجسمانى فقد جاء أكثر من أن يعد وأكثره مما لا يقبل التأويل مثل قوله عز من قائل * قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحييها الذى أنشأها أول مرة * فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون * وسيقولون من يعيدنا قل الذى فطركم أول مرة * وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما * أيحسب الانسان ألن نجمع عظامه بلى قادرين على أن

رضى الله عنهما سيدا كهول أهل الجنة ولو كانا غاصبين للامامة لما كان هذا الحكم لائقا بهما وكذلك الخبر الدال على بشارة العشرة المبشرة يدل على صحة امامة الثلاثة وأما الاجماع فمن وجوه أحدها ان الناس أجمعوا على ان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم اما أبو بكر واما العباس واما على رضى الله عنهم ثم رأينا ان العباس وعليا ما نازعا أبا بكر فى الامامة فترك هذه المنازعة اما أن يكون لعجزهما عن المنازعة أو مع القدرة عليها والاول باطل لما بينا ان أسباب القدرة كانت مجتمعة فى على رضى الله عنه ومفقودة فى حق أبى بكر رضى الله عنه

يدل على قولك لكنه معارض بأمور أحدها أن العالم أبدي فالقول بالحشر محال وثانيها أن الجنة والنار اما أن تكونا في هذا العالم أو في عالم آخر أما في هذا العالم فاما أن تكون في عالم الافلاك أو في عالم العناصر والاول محال لان الاجرام الفلكية لاتقبل الخرق ولا يخالطها شئ من الفاسدات والثاني وهو محض التناسخ أما في عالم آخر فمحال لان الفلك بسيط على ما لاح فشكله الكرة فلو فرض عالم آخر لكان كريا فيفرض بين العالمين خلاء وهو محال وثالثها وهو ان انسانا اذا أكله انسان آخر حتى صار جزء بدن أحدهما جزء بدن الآخر فليس بان يعاد جزأ في أحدهما أولى من أن يعاد جزء البدن آخر وجعله جزأ لبدنهما محال فلم يبق الا أن يعاد واحد منهما ورابعها أن المقصود من البعثة اما الايلام أو دفع الالم أو الالتذاذ والاول لايصح أن يكون مقصود الحكيم والثاني باطل أيضا فانه يكفي فيه الابقاء على العدم فبقي الثالث لكن ما يتخيله لذة في هذا العالم فهو في الحقيقة ليس بلذة بل كل ذلك خلاص عن الالم أو انتقال من ألم الى ألم آخر انما اللذة بالحقيقة هي اللذة الروحانية واذا كان كذلك كان رد النفس الى البدن عبثا والجواب أنه ثبت بالتواتر انه عليه الصلاة والسلام كان يثبت المعاد البدني وذلك لايقبل التأويل أما المعارضة الاولى فالجواب عنها تقدم وعن الثانية ان الخلاء جائز وعن الثالثة ان الجزء الاصلي لأحدهما فاضل للآخر فرده الى الاول أولى وعن الرابعة ما تقدم في باب الاعتراض من اثبات اللذة الحسية (١) ﴿تنبيه﴾ المعاد يعني جمع الاجزاء لايتم الا مع القول باعادة المعدوم لما ان هوية الشخص ليس مجرد الجسم بل لابد فيها من الاعراض وهي قد عدمت عند التفرق فلو لم يمكن اعادة المعدوم لامتنعت اعادته من حيث انه هو (٢) ﴿مسئلة﴾ لم يثبت بدليل قاطع ان الله تعالى يعدم الاجزاء ثم يعيدها واحتج القاطعون عليه بآيات أحدها قوله تعالى هو الاول والآخر وانما كان أولا لانه كان موجودا قبل وجودها فكذا انما يكون آخرا لو كان موجودا بعد وجودها وثانيها قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه

نسوي بنانه • أاذا كنا عظاما نخرة • وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شئ • كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها • يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير • أفلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك مما لايمكن أن يحصى أما القياس على التشبيه فغير صحيح لان التشبيه مخالف للدليل العقلي الدال على امتناعه فوجب فيه الرجوع الى التأويل وأما المعاد البدني فلم يقم دليل من عقل يدل على امتناعه فوجب اجراء النصوص الواردة فيه على مقتضى ظواهرها

(١) أقول القول بان العالم أبدي لايناقض القول بحشر الاجساد لان العالم ما سوى الله تعالى وليس عدم ما سوى الله شرطا في القول بالحشر وقوله الجنة والنار يكون في هذا العالم أو في عالم آخر يقال له ليس أحد واقفا على جميع أجزاء هذا العالم حتى اذا لم يجد فيه النار والجنة حكم أنه في موضع آخر والحق انا لانعلم مكانهما ويمكن أن يستدل على موضع الجنة بقوله تعالى عندها جنة المأوى يعني عند سدرة المنتهى وأما المقصود من البعث فعند أهل السنة ليس أفعال الله تعالى غرض وعند المعتزلة البعث واجب على الله تعالى ليجزي المكلفين وليس التعليل بالالم واللذة صحيحا عند أحد

(٢) أقول عندهم هوية الشخص ليس الا الاجزاء التي لاتنعدم ولا تصير أجزاء لغيره كالبنية أما الاعراض فليست بمعتبرة في الهوية لانها عند الاشاعرة لاتبقى زمانين وهوية الشخص باقية وعند المعتزلة تغير معتبرة

ثبت انهما تاركا المنازعة مع القدرة عليها فان كانت الامامة حقا لهما كان ترك المنازعة مع القدرة خطأ عظيما وذلك يوجب القدح في امامتهما وان كانت الامامة ليست حقا لهما وجب أن تكون حقا لأبي بكر رضي الله عنه والا لبطل الاجماع على ان أحد هؤلاء الثلاثة هو الامام الثاني لو كانت الامامة حقا لعلي رضي الله عنه بسبب النص الجلي مع ان الامة دفعوه عنها لكانت هذه الامة شر أمة أخرجت للناس لكن هذا اللازم باطل لقوله تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس فان قالوا قوله كنتم خير أمة أخرجت للناس يدل على انهم كانوا وما بقوا على هذه

والهلاك هو الفناء وثالثها قوله تعالى كما بدأنا أول خلق نعيده بين ان الاعادة كالابتداء وكان الابتداء عن العدم فوجب أن تكون الاعادة أيضا عن العدم والجواب عن الاول لم لا يجوز أن يقال هو الاول والآخر بحسب الاستحقاق لا بحسب الزمان وعن الثانى لا نسلم ان الهالك هو المعدوم بل هو الذى خرج عن حد الانتفاع والاجسام بعد تفرقها تصير كذلك سلمنا أنه المعدوم لكن الآية على هذا التقدير لا يمكن اجراؤها على ظاهرها الان وصفها بكونها هالكة يقتضى أن تكون معدومة فى الحال وهو بالاتفاق باطل فوجب تأويلها فانهم حملوها على ان مآلها الى الهلاك ونحن حملناها على أنها قابلة للهلاك فلم يكن تأويلكم أولى من تأويلنا وعن الثالث أن تشبيه الشىء بغيره لا يقتضى مشابهتهما فى كل الأمور (١) ﴿مسئلة﴾ سائر السمعيات من عذاب القبر والصراط والميزان وانطاق الجوارح وتطاير الكتب وأحوال أهل الجنة والنار فهى فى أنفسها ممكنة والله تعالى عالم بالكل وكان خبر الصادق عنها مفيدا للعلم بوجوبها وصحتها (٢) ﴿مسئلة﴾ وعيد الكبائر منقطع عندنا خلافا للمعتزلة لنا قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ولا بد للجمع بين العمومين فاما أن يقال صاحب الكبيرة يدخل الجنة بايمانه ثم يدخل النار وهو باطل بالاتفاق أو لا يدخل أحدهما وهو باطل أيضا أو يدخل النار بكبيرته ثم يدخل الجنة بايمانه وهو الحق وأيضا قوله من يعمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة دليل ثان ان الخصم معترف بان المؤمن استحق الثواب بايمانه فاذا فعل الكبيرة فالاستحقاق الاول اما أن يبقى أو لا يبقى فان بقى وجب ايصال الثواب ولا طريق اليه الا بنقله من النار الى الجنة وان لم يبق فهو محال لوجوه أحدها انه ليس انتفاء الباقى لطريان الحادث أولى من اندفاع الحادث لوجود الباقى والثانى وهو انهما لو كانا ضدين كان طريان الاستحقاق الطارئ مشروطا بزوال الاستحقاق السابق فلو كان زواله لاجل طريان هذا الحادث لزم الدور (٣) الثالث وهو أنه اذا استحق عشرة أجزاء من الثواب وفعل معصية استحق بها خمسة أجزاء من العقاب فليس انتفاء استحقاق احدى الخمستين أولى من انتفاء استحقاق الخمسة الاخرى لان اجزاء الثواب لما كانت متساوية كانت استحقاقاتها متساوية أيضا فاما أن ينتفى مجموع العشرة فهو ظلم أو لا ينتفى شىء منها وهو المطلوب (٤) الرابع اذا استحق عشرة أجزاء من الثواب ثم فعل ما به يستحق عشرة أجزاء

(١) أقول الوصف بكون الشىء هالكا يقتضى أن يكون معدوما فى الحال ليس بصحيح لان الحال والاستقبال يشتركان فى اسم الفاعل كما فى الفعل المضارع فحمله على الاستقبال لا يحتاج الى تأويل وأما الاول والآخر ان كان بحسب الزمان فلا يصح فى الآخر لان على تقدير الافناء اذا أعاد الخلق أسكنهم الجنة والنار لا يفنيهم بعد ذلك فلا يكون آخرا مطلقا كما كان أولا فاذن لا بد فيه من تأويل الا اذا حمل الاول على كونه مبدأ لكل شىء والآخر على كونه غاية كل شىء

(٢) أقول ليس فى هذه المسئلة موضع بحث

(٣) أقول هذا اشكال على توارد جميع الاضداد وما هو الجواب هناك فهو الجواب ههنا والتحقيق ان الاستحقاق ليس بجوهر فهو عرض ولا يبقى زمانين عند أهل السنة وأيضا عندهم ليس الثواب والعقاب بالاستحقاق وأما عند المعتزلة فالطارئ أولى بالبقاء لانه أقوى اذ هو مقارن لمؤثره الذى يوجده والسابق وان كان موجودا لكن لم يبق معه مؤثره فاذن الطارئ ينفى السابق و يبقى وهذا على تقدير القول بالاحباط اذ ينفى منه ما هو مقابل له ثم ينفى وهذا على تقدير القول بالموازنة

(٤) أقول الاستحقاق غير ثابت حتى يتميز احدى الخمستين عن الاخرى وهذا مثل ما يكون

الصفة قلنا نحمله على كان التامة ويدل عليه انه تعالى قال فى عقبه تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر فلو كان قوله كنتم يفيد أنهم كانوا كذلك ثم لم يبقوا عليه لكان قوله تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر مناقضا له ولو حملناه على كان الناقصة كان المعنى كنتم كذلك فى علم الله أو فى اللوح المحفوظ الثالث ثبت بالاحاديث الصحيحة أنه صلى الله عليه وسلم استخلفه فى مرض موته فى الصلاة فنقول حصلت تلك الخلافة وما عزله عنها فوجب بقاء تلك الخلافة عليه واذا ثبت وجوب كونه اماما فى الصلاة ثبت وجوب كونه اماما فى سائر الاشياء لانه لا قائل بالفرق

من العقاب فالطارى اما أن يحبطه الاول ولا ينحبط كما هو قول أبى على أو يحبط وينحبط كما هو قول أبى هاشم فى الموازنة والاول باطل لانه يصير فعل الطاعة السالفة ضائعا لا يظهر له أثر فى جلب نفع ولا دفع ضرر وهو باطل لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والثانى باطل لان سبب زوال الاستحقاق الاول حدوث الاستحقاق الثانى فاذا لم يوجد الاستحقاق الثانى لا يزول الاول واذا وجد الاستحقاق الثانى وزال به الاول استحال أن يزول هذا الاستحقاق الثانى لانه ليس له مزيل فيصير هو القسم الاول الذى كان مذهبا لابى على وقد أبطلناه بقى أن يقال كل واحد من الاستحقاقين يزول بالآخر دفعة ولكن هذا محال لان علة عدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو عدما دفعة أو وجدا دفعة لكن العلة موجودة حال حدوث المعلول فهما موجودان حال كونهما معدومين هذا خلف فهذه وجوه دالة فى فساد قولهم فى المحابطة ومتى ثبت ذلك ثبت انقطاع العقاب (١) دليل ثالث قوله تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وكذا قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وكلمة على للحال يقال رأيت الامير على أكله أى حال أكله فالآية تقتضى حصول المغفرة حال اشتغال العبد بالظلم وهو يدل على حصول المغفرة قبل التوبة دليل رابع أجمع المسلمون على كونه تعالى عفوا والعفو لا يتحقق الا عند اسقاط العذاب المستحق وعند الخصم ترك العقاب على الصغيرة قبل التوبة وعلى الكبيرة بعدها واجبة فلا يبقى للعفو معنى الا اسقاط العقاب على الكبيرة قبل التوبة احتج الخصم بقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وبقوله وان الفجار لفى جحيم والجواب مبين فى أصول الفقه ان صيغ العموم ليست قاطعة فى الاستغراق بل ظاهرة محتملة للخصوص واذا كان كذلك لم يمكن التمسك بها والقطع على الوعيد وأيضا فهو معارض بآيات الوعد ولا طريق الى التوفيق الا ما ذكرنا (٢) ﴿مسئلة﴾ أجمعوا على أن وعيد الكافر المعاند دائم أما الكافر الذى بالغ فى الاجتهاد ولم يصل الى المطلوب فقد زعم الجاحظ والعنبرى أنه معذور لقوله تعالى ما جعل عليكم

واحتج المخالف بوجوه أحدها قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الآية فهذه الآية تدل على امامة شخص بعينه واذا ثبت ذلك وجب أن يكون ذلك الامام عليا رضى الله عنه بيان الاول ان الولى اما الناصر واما المتصرف ويجب قصره عليهما نفيا للاشتراك والمجاز ولا يجوز حمله على الناصر لان النصرة عامة لقوله تعالى والمؤمنين والمؤمنات بعضهم أولياء بعض والولاية المذكورة فى الآية خاصة ببعض المؤمنين لان كلمة انما تفيد الحصر واذا بطل حمل الولى على الناصر وجب حمله على المتصرف فى جميع الامة المخاطبين بقوله تعالى

لاحد على غريم عشرة دنانير فادى الغريم خمسة فليس له أن يقول أى الخمستين أديت لان الخمستين ليستا بمتمايزتين بخلاف انه اذا كان لواحد عند آخر خمستان موجودتان فطالب احداهما فله أن يقول أيهما تريد أن أسلمه اليك وذلك لكون عينهما موجودة

(١) أقول لابى على أن يقول الحكم فى الثواب والعقاب للاخير فان الكافر العاصى ان أسلم ومات فالاسلام يحبط ما قبله وان كان مؤمنا وأطاع ثم ارتد ومات انحبطت خيراته وصارت لغوا بالاتفاق وأما فى الموازنة فلابى هاشم أن يقول الطاعات والمعاصى مثبتة فى جرائد الكرام الكاتبين واذا كان كذلك فالطاعات تبطل استحقاق المعاصى والمعاصى تبطل استحقاق الطاعات ولا يلزم الدور

(٢) أقول لفظة على تفيد معنى مع كما فى قول الشاعر

على اننى راض بان أحمل الهوى ◦ وأخلص منه لا على ولا ليا

وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم يعنى مع ظلمهم واسقاط العقاب عن صاحب الصغيرة قبل التوبة وعن صاحب الكبيرة بعد التوبة ليس بواجب فى نفس الامر انما صار واجبا لان الله تعالى وعد بذلك ووعده بذلك وفاؤه بما وعد هو المغفرة وهو العفو ونفس قبول التوبة هو العفو بعينه والتوفيق بين بعض الآيات ممكن أما بين الحكم بخلود القاتل فى النار وبين الحكم بخلود المؤمن فى الجنة اذا كان القاتل مؤمنا مشكل ولا خلاص منه الا بالتأويل وهو اما بحمل القاتل على من لا يؤمن أو باخراج المؤمن عن كونه مؤمنا بسبب القتل أو حمل الخلود على الزمان الطويل

في الدين من حرج والباقون أبوه وادعوا فيه من الاجماع وبالله التوفيق (١)

﴿القسم الثالث في الاسماء والاحكام﴾

﴿مسـئلة﴾ لانزاع في ان الايمان في أصل اللغة عبارة عن التصديق وفي الشرع عبارة عن تصديق الرسول بكل ماعلم بالضرورة مجيئه به خلافا للمعتزلة فانهم جعلوه اسما للطاعات وللسعادات فانهم قالوا انه اسم للتصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاركان (٢) لنا ان هذه الطاعات لو كانت جزأ من مسمى الايمان شرعا لكان تقييد الايمان بالطاعة تكريرا وبالمعصية نقصا لكنه باطل بقوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات واحتج الخصم بأمور أحدها ان فعل الواجبات هو الدين بقوله تعالى وما أمروا الا ليعبدوا الله الى قوله وذلك دين القيمة فقوله تعالى وذلك يرجع الى كل ماتقدم فكان كل ماتقدم هو الدين والدين هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان اذ لو كان غيره لما كان مقبولا ممن ابتغاه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فان يقبل منه ولما كان الايمان مقبولا علمنا أنه الاسلام واذا ثبت ذلك لزم ان فعل الواجبات هو الايمان وثانيها ان قاطع الطريق يخزى يوم القيامة والمؤمن لايخزى يوم القيامة فالقاطع غير مؤمن أما ان قاطع الطريق يخزى فلان الله تعالى يدخله النار يوم القيامة لقوله تعالى في صفتهم ولهم عذاب النار وكل من أدخل النار فقد أخزى لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار فقد أخزيته واغا قلنا بان المؤمن لايخزى لقوله تعالى يوم لايخزى الله النبي والذين آمنوا معه وثالثها لو كان الايمان في عرف الشرع عبارة عن التصديق لكان كل من صدق الله تعالى أو الجبت والطاغوت مؤمنا ورابعها قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم أى صلاتكم والجواب عن الاولين انا نحمل ذلك على كمال الايمان ضرورة التوفيق بين الادلة وعن الثالث بانا نخصصه ببعض التصديقات والتخصيص أهون من التغيير وعن الرابع انا نحمله على الايمان بتلك الصلاة لا على نفس الصلاة (٣) ﴿تنبيه﴾ صاحب

اغا وليكم الله ورسوله ولا معنى للامامة الا التصرف في جميع الامة فثبت دلالة هذه الآية على امامة شخص معين وكل من قال بها قال انه علي بن أبي طالب رضي الله عنه لان أحدا من الامة لم يقل ان هذه الآية تدل على امامة أبي بكر والعباس رضي الله عنهما الثاني أنه صلى الله عليه وسلم قال ألست أولى بكم من أنفسكم قالوا نعم قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه وجه الاستدلال أنه صرح بلفظة أولى ثم ذكر عقيبها المولى وهو لفظ يحتمل الاشياء وذكر الاولى يصلح تفسيرا فوجب حمله عليه دفعا للاجمال وحينئذ يصير تقديره من كنت أولى به في الحكم والقضية من

(١) أقول المبالغ في الاجتهاد اما أن يصير واصلا أو يبقى ناظرا وكلاهما ناجيان ومحال أن يؤدى الاجتهاد الى الكفر فالكافر اما مقلد للكفر واما جاهل جهلا مركبا وكلاهما مقصران في الاجتهاد ولذلك حكموا بوقوعهم في العذاب وقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب الى أهل الدين لا الى الخارجين منه والذين لم يدخلوا فيه

(٢) أقول ينبغي أن يراد في قوله بكل ماعلم مجيئه بالضرورة لان المسائل المختلف فيها ذا علم عالم بالنظر الدقيق والاجتهاد البالغ في الرسول باحد طرفيه ليس له أن يكفر مخالفه من مجتهدى أهل القبلة على مخالفيه في ذلك ولعل هذه اللفظة وقعت من هذه النسخة فانه أورد هاهنا بعد والمعتزلة لم يجعلوا الايمان اسما للطاعات وحده بل جعلوه اسما للتصديق بالله وبرسوله وبالكف عن المعاصي فان من صدق بالله ورسوله ومات قبل أن يشتغل بطاعة مات بالاجماع مؤمنا وسيجيء قولهم في أصول الدين

(٣) أقول الايمان يقع على معان وانه تارة يدل على الاسلام بالدليل الذي ذكره وتارة يدل على غيره بدليل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم وكذا الاسلام فانه تعالى يقول هذا وتارة يقول ان الدين عند الله الاسلام والايمان تارة يزيد وينقص كما في قوله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا وما زادهم الا ايمانا وتسليما وأيضا يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله وانما تقييد الحصر فاذا التوفيق بين القوانين ممكن من غير احتياج الى تمحل

الكبيرة عندنا مؤمن مطيع بايمانه عاص بفسقه وعند المعتزلة لا يسمى مؤمنا ولا كافرا وجمهور الخوارج كافر لقوله تعالى ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الكافرون وعند الازارقة مشرك وعند الزيدية كافر انعمه وعند الحسن البصرى منافق لقوله عليه الصلاة والسلام آية المنافق ثلاث (١) ﴿مسئلة﴾ الايمان عندنا لا يزيد ولا ينقص لانه لما كان اسما للتصديق الرسول فى كل ما علم بالضرورة مجيئه به وهذا لا يقبل التفاوت فكان مسمى الايمان غير قابل للزيادة والنقصان وعند المعتزلة لما كان اسما لاداء العبادات كان قابلا لهما وعند السلف لما كان اسما للاقرار والاعتقاد والعمل فكذلك والبحث لغوى ولكل واحد من الفرق نصوص والتوفيق أن يقال الاعمال من ثمرات التصديق فكل ما دل على ان الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان كان مصروفا الى أصل الايمان وما دل على أنه قابل لهما فهو مصروف الى الايمان الكامل (٢) ﴿مسئلة﴾ أكثر أصحابنا قالوا أنا مؤمن ان شاء الله لا لقيام الشك اما للتبرك أو للصرف الى العاقبة (٣) ﴿مسئلة﴾ الكفر عبارة عن انكار ما علم بالضرورة مجىء الرسول به فعلى هذا لا نكفر أحدا من أهل القبلة لان كونهم منكرين لما جاء به الرسول غير معلوم ضرورة بل نظرا والله بالله التوفيق والحمد لله رب

وقولهم قاطع الطريق ليس بمؤمن انما قالوه لقولهم بمنزلة بين المنزلتين وسيأتى ذكره وفى قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم يمكن أن يحمل الايمان على الصلاة ولا يلزم منه بطلان القول بانه التصديق اذ كان الاسم مشتركا

(١) أقول هذا الخلاف وقع بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم والخوارج لما قالوا بتكفير الفاسق رأوا عليا كرم الله وجهه يقتل جماعة من أهل القبلة ويصلى عليهم قالوا هذه مناقضة فهو فاسق بسبب واحد من هذين الفعلين قطعا وتبرؤا عنه وفى زمن الحسن البصرى وقع هذا البحث بين أهل عصره فتمسك جماعة بان الايمان هو التصديق والمكلف لا يخلو من أن يكون مصدقا بالله ورسوله أو لا يكون والثانى بالاتفاق كافر والاول مؤمن والمصدق الفاسق يدخل تحت الاول فهو مؤمن وذنبه اما يغفر له أو يشفع فيه النبى صلى الله عليه وسلم أو يعذب عذابا منقطعا وهؤلاء هم المرجئة والمتصابة وذهب واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد الى أن صاحب الكبيرة يخلد فى النار للآيات الدالة على تخليد عقوبة أهل الكبائر والمؤمن لا يخلد فى النار فهو ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو القول بالمنزلة بين المنزلتين واعتزلوا عن حلقة الحسن ولذلك سموا بالمعتزلة وهم الوعيدية أما القائل بانه مشرك فيقول ذلك لانه يعمل عملا لله وعملا لغيره فصار ما مشركين بخلافهم لقوله تعالى ولا يشرك بعبادة ربه أحدا والحسن حكم بنفاقهم للخبر المذكور

(٢) أقول المعتزلة قالوا ان أصول الدين خمسة القول بالتوحيد وبالعدل وبالنبوة والامر بالمعروف والنهى عن المنكر وبالوعد والوعيد ومن لم يقر ببعض هذه لم يكن مسلما ومن أقر بذلك وأتى بكبيرة لم يكن مؤمنا والجمهور من سائر الفرق يعتبرون الايمان بالله وبصفاته وبالنبى عليه الصلاة والسلام وبما ورد مما اتفقت الامة عليه وباليوم الآخر والشيعة يقولون الايمان بالله وبتوحيده وعدله وبالنبوة وبالامامة وبسبب هذا الاختلاف تختلف أقوالهم على ما يتفرع على ذلك

(٣) أقول المعتزلة ومن تبعهم يقولون اليقين لا يحتمل الشك والزوال فقول القائل أنا مؤمن ان شاء الله لا يصح الا عند الشك أو خوف الزوال وما يوهم احدهما لا يجوز أن يقال للتبرك

نفسه كان على أولى به فى ذلك ولا معنى للامام الا من يكون أولى من غيره فى قبول حكمه وقضائه الثالث قوله صلى الله عليه وسلم لعلى رضى الله عنه أنت منى بمنزلة هرون من موسى ومن جملة منازل هرون من موسى كونه بحيث لو بقى بعد موسى كان خليفة له فوجب أن يثبت لعلى أنه لو بقى بعد محمد صلى الله عليه وسلم لكان خليفة له وقد بقى بعده فوجب أن يكون خليفة له والجواب عن الكل أنه يجب حملها على تعظيم حال على رضى الله عنه فى الدين وعلو منصبه ولا تحمل على الامامة توفيقا بينها وبين الدلائل التى ذكرناها ثم

العالمين والصلاة على سيدنا محمد وآله أجمعين (١)

﴿القسم الرابع في الامامة﴾

﴿فصل﴾ منهم من قال بوجوبها ومنهم من لم يقل أما القائلون بوجوبها منهم من أوجبها عقلا ومنهم من أوجبها سمعا أما الموجبون عقلا فمنهم من أوجبها على الله تعالى ومنهم من أوجبها على الخلق والذين أوجبوها على الله تعالى هم الامامية ثم ذكروا في وجوبها وجوها أحدها أن يكون لطفا في الزجر عن المقبحات العقلية وهو قول الاثنى عشرية والثاني أن يكون معلما بمعرفة الله تعالى وهو قول السبعية وثالثها أن يعلمنا اللغات وأن يرشدنا الى الاغذية ويميزها عن السموم وأما الذين أوجبوها على غير الله تعالى فهو قول الجاحظ والكعبي وأبي الحسين البصرى وأما الذين أوجبوها سمعا فقط وهم جمهور أصحابنا وأكثر المعتزلة وأما الذين لم يقولوا بوجوبها فهم الخوارج والاصم لنا ان نصب الامام يتضمن دفع الضرر عن النفس فيكون واجبا أما الاول فلانا نعلم اذا كان الخلق لهم رئيس قاهر يخافون بطشه ويرجون ثوابه كان احترازهم عن المفاسد أتم مما اذا لم يكن لهم هذا الرئيس وأما ان دفع الضرر عن النفس واجب فبالاجماع عند من يقول بالوجوب العقلى وبضرورة العقل عند من يقول به (٢) ﴿مسئلة﴾ للشيعة جنس تحته أربعة أنواع الامامية والكيسانية والزيدية والغلاة الامامية فالذين استقر رأيهم على ان الامام بعد

(١) أقول هذا مبنى على ما مضى من حد الايمان وهو أقرب الى الاحتياط من قول الباقين فان في تكفير المسلمين خطرا

(٢) أقول الامامية يقولون نصب الامام لطف لانه مقرب من الطاعة ومبعد عن المعصية واللطف واجب على الله تعالى أما السبعية فلا يقولون بوجوب شئ على الله تعالى ولا بالحسن والقبح العقليين ولا يعدون في الامامية اذ هم يقولون بان التعليم واجب ومعرفة الله لا تحصل الا بمجموع النظر والتعليم ثم الشخص المتعين للامامة تكون معرفة الله تعالى موقوفة على معرفته وكل ما يأمر به هو فهو واجب وطاعة وكل ما ينهى عنه معصية وقبيح أو محرم وسموهم بالسبعية لان متقدميهم قالوا الائمة سبعة وعند السابع وهو محمد بن اسمعيل توقف بعضهم عليه وجاوزه بعضهم وقالوا الائمة يزيدون على سبعة سبعة كأيام الاسبوع والذين قالوا الامام يعلمنا اللغات والاغذية فهم من الغلاة وليس هذان الصنفان من الامامية والدليل الذى جاء به المصنف على وجوب الامامة سمعا فصغراه عقلى من باب الحسن والقبح وهو ليس من مذهبه وكبراه التى أحالها الى الاجماع أوضح عقلا من الصغرى والاولى أن يعتمد على قوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الامر منكم وعلى قوله عليه الصلاة والسلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية وعلى أمثال ذلك ومن الظاهر ان أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم وعلى آله بعد وفاته أجمعوا على طاعة امام بعده فذهب بعضهم الى أنه نص صلى الله عليه وسلم على على كرم الله وجهه وبعضهم قالوا انا نصب اماما ونصبوا أبا بكر رضى الله عنه وبايعوه جميعا وبايعه على رضى الله عنه أيضا ولو لم يكن نصب امام واجبا لخالفهم من الامة أحد فى ذلك ثم اجتمعوا على عمر رضى الله عنه بنص أبي بكر رضى الله عنه عليه ثم على عثمان رضى الله عنه بسبب الشورى ثم على على رضى الله عنه لاجماع أكثر أهل الحل والعقد عليه وعرف من ذلك أن الامام ينصب اما بنص من الذى قبله واما باختيار أهل الحل والعقد اياه وهذا هو العمدة عند أهل السنة ولم يذكره المصنف رحمه الله تعالى فى هذا الكتاب

ان قولنا أولى لوجوه أحدها أنا بهذا الطريق نصون الامة عن الكفر والفسق والثاني ان الاخبار الواردة فى فضل أبي بكر وعمر رضى الله عنهما بلغت مبلغ التواتر وبالوجه الذى ذكرناه يبقى الكل حقا صحيحا والثالث أنه تعالى نص على تعظيم المهاجرين والانصار فى القرآن وبالطريق الذى ذكرناه يبقى الكل صحيحا حقا

﴿المسئلة السابعة﴾ أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر رضى الله عنه وقالت الشيعة وكثير من المعتزلة هو على وهؤلاء جوزوا امامة المفضول مع وجود الفاضل وحجتهم أن قيام على بالجهاد كان أكثر من

الرسول عليه الصلاة والسلام علي بن أبي طالب ثم ولده الحسن ثم أخوه الحسين ثم ابنه علي ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه علي النقي ثم ابنه الحسن الزكي ثم ابنه محمد وهو القائم المنتظر رضوان الله عليهم أجمعين وقد كان لهم في هذه المراتب اختلافات فيقول القائلون بالنص الجلي على علي بن أبي طالب رضي الله عنه اتفقوا على أنه متعين للامامة وعن فرقة الامامية انهم قالوا الامر بعد النبي عليه الصلاة والسلام الى علي بن أبي طالب يفعل في الامامة ما أحب ان شاء جعلها لنفسه وان شاء ولاها غيره وزعم الكاملية وهم أصحاب أبي كامل معاذ بن الحصين التيهاني ان الصحابة كفرت بجحدهم النص الجلي وان عليا كفر لترك القتال معهم أما الاكثرون اتفقوا على انه كان متعينا في الامامة وان كان محقا في ترك القتال للتقية ثم اختلفوا بعد موته وزعمت السبائية أصحاب ابن سبأ انه لم يمت وانه في السموات وان الرعد صوته والبرق سوطه وانه ينزل الى الارض بعد حين فيقتل أعداءه فاذا سمع هؤلاء صوت الرعد يقولون عليك السلام يا أمير المؤمنين وأما الباقون فقطعوا بموته ثم اختلفوا فمنهم من قال الامام بعده محمد بن الحنفية فهو قول الكيسانية على ما سيأتي قولهم في فصل مفرد والاكثرون قالوا بعده الحسن ثم اختلفوا بعد موت الحسن فمنهم من ساق الامامة الى ولد الحسن وهو الملقب بالرضا من آل محمد ومنه الى ولده عبد الله ثم الى ولده محمد وهو النفس الزكية ثم الى أخيه ابراهيم والاكثرون ساقوها من الحسن الى الحسين ثم اختلفوا بعد قتله فمنهم من ساقها الى أخيه محمد بن الحنفية وهو قول أكثر الكيسانية والاكثرون ساقوها الى ولده علي زين العابدين ثم اختلفوا بعد موته فالزيدية ساقوها الى ولده زيد بن علي كما سيأتي شرح أحوال الزيدية في فصل مفرد والامامية ساقوها الى محمد الباقر واختلفوا بعد موته فمنهم من قال انه لم يمت ينتظرونه ومنهم من قطع بموته وهم الاكثرون ثم اختلفوا فمنهم من ساقها الى غير ولده وهم فريقان أحدهما الذين ساقوها الى محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسين وهو قول أصحاب المغيرة بن سعيد العجلي وثانيهما الذين ساقوها الى أبي منصور العجلي على ما سيأتي شرح هاتين الفرقتين في فصل الغلاة أما الذين ساقوها الى ولده جعفر الصادق فقد اختلفوا بعد موته على فرق أحدها الذين قطعوا بانه لم يمت وان يموت حتى يظهر أمره وهو القائم المهدي ورووا عنه أنه قال لو رأيتم رأسي يدهده عليكم من الجبل فلا تصدقوا واني صاحبكم صاحب السيف ثم اختلفوا فقالت الناووسية بغيبته وقال آخرون انه لم يمت وان أولياءه يرونه في بعض الاوقات وانه بعدهم ويعينهم ولكنه ما عين له وقتا للخروج وثانيها الذين آمنوا ان جعفر مات ولا امام بعده وسيرجع الى الدنيا فيملأ الدنيا عدلا كما ملئت جورا وهم الناووسية وثالثها الذين ساقوا الامامة الى ولده والذين ساقوا الامامة الى غير ولده ورابعها التميمية أصحاب عبد الله بن سعيد التميمي وخامسها الجعدية أصحاب أبي جعدة من الكوفة وأما الذين توقفوا في سوق الامامة من جعفر الى ولده وغير ولده وهم اليعفورية أصحاب أبي يعفور فانهم جوزوا كلا الامرين ثم اختلف القائلون بامامة موسى بن جعفر بعد موته فمنهم من توقف في موته وقال لا أدري مات أو لم يمت ويقال لهم الممطورية لان يونس بن عبد الرحمن وهو من علماء الشيعة قال لهم ما أنتم الا كلاب ممطورة ومنهم من قطع أنه لم يمت وانه حي ثم اختلفوا فزعمت البشرية أصحاب محمد بن بشران موسى حي لم يمت ولا يموت الى الوقت المعلوم وانه أوصى بالامامة اليه وزعمت القرامطة ان موسى أوصى بها اليه وأما القاطعون بموته فمنهم من ساقها الى ولده أحمد بن موسى والاكثرون ساقوها الى ولده علي الرضا ثم القائلون بامامة علي اختلفوا بعد موته فمنهم من لم يقل بامامة ولده محمد التقي لصغره

قيام أبي بكر فوجب أن يكون علي أفضل منه لقوله تعالى وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجرا عظيما وأجاب أهل السنة عنه بان الجهاد على قسمين جهاد بالدعوة الى الدين وجهاد بالسيف ومعلوم ان أبا بكر رضي الله عنه جاهد في الدين في أول الاسلام بدعوة الناس الى الدين وبقوله أسلم عثمان وطلحة والزبير وسعد وسعيد وأبو عبيدة بن

وعدم علمه فى ذلك الوقت فانه لما مات الرضا كان سن التقى أربعة ومنهم من قال ثمانية فاما الاكثرون قالوا بامامة التقى ثم اختلفوا فقال قوم لا يبعد أن يخلق الله تعالى فيه العلوم لكل الدين أصوله وفروعه وان كان صغيرا كما فى حق عيسى عليه السلام وقال آخرون انه كان اماما على معنى ان الامر له دون سائر الناس ولكن لا يجوز أن يكون اماما فى الصلوات ومفتيا فى الحوادث وأما المفتى كان بعض أصحابه الى أن صار بالغا ثم القائلون بامامة التقى اختلفوا بعد موته فنهم من ساقها الى ولده موسى والاكثرون ساقوها الى على التقى ثم اختلفوا بعد موته فزعم بعضهم أنه هو المنتظر ومنهم من ساقها الى ولده جعفر والاكثرون ساقوها الى ولده الحسن بن على ثم اختلفوا بعد موت الحسن على اثنى عشر قولا الاول أنه لم يمت لانه لو مات وليس له ولد ظاهر خلا الزمان عن الامام المعصوم وانه غير جائز والثانى أنه مات لكن سيجىء وهو المعنى بكونه قائما أى يقوم بعده والثالث أنه مات ولا يجىء ولكنه أوصى بالامامة الى أخيه جعفر الرابع بل أوصى بها الى أخيه محمد والخامس أنه لما مات من غير عقب علمنا أنه ما كان اماما وان الامام جعفر السادس بل ظهر ان الامام كان محمدا لان جعفرا كان مجاهرا بالفسق والحسن كان فاسقا فى الخفية فتعين محمد للامامة السابع ان الحسن خلف ابنا ولد قبل موته بسنين اسمه محمد واستتر خوفا من عمه جعفر وغيره من الاعداء وهو المنتظر الثامن ان له ابن ولد بعد موته بثمانية أشهر التاسع لما مات الامام ولا ولد له فلا يجوز انتقال الامامة منه الى غيره فبقى الزمان خاليا من الامام وارتفعت التكاليف العاشر يجوز أن يكون الامام لا من ذلك النسل بل من نسل آخر من العلوية الحادى عشر لما لم يجز انتقال الامامة من ذلك النسل الى نسل آخر ولا يجوز خلو الزمان عن الامام علمنا أنه بقى من نسله ابن وان كنا لا نعرفه فنحن على ولايته الى أن يظهر الثانى عشر أمر الامامة معلوم الى على الرضا وبعده مختلف فيتوقف واعلم ان هذا الاختلاف العظيم من أدل الدلائل على عدم النص الجلى المتواتر على هؤلاء الاثنى عشر فصل فى شرح فرق الكيسانية هم أصحاب كيسان مولى أمير المؤمنين على رضى الله عنه اعتقدوا فيه الاعتقاد (١) العظيم وانه أخذ علم التأويل والباطن والآفاق والأنفس عن ابن الحنفية رحمه الله عليه وانتهى الامر بهم الى رفض الشرائع وانكار القيامة والقول بالحلول والتناسخ وكان المختار بن أبى عبيد الله الثقفى الكوفى القائم بثار الحسين رضى الله عنه خارجيا أولا وزبيريا ثانيا وشيعيا ثالثا وسنيا رابعا ويقال ان عليا رضى الله عنه كان يسمى المختار بكيسان فهذه الفرقة يقال لها الكيسانية وهم المتفقون على امامة محمد بن الحنفية ثم اختلفوا فذهب الحيانية أصحاب

الجراح رضى الله عنهم أجمعين وعلى رضى الله عنه انما جاهد بالسيف عند قوة الاسلام فكان الاول أولى وحجة القائلين بفضل أبى بكر رضى الله عنه قوله صلى الله عليه وسلم ما طلعت الشمس ولا غربت على أحد بعد النبيين والمرسلين أفضل من أبى بكر

﴿المسئلة الثامنة﴾

الناس ذكروا أنواعا من المطاعن فى الائمة الثلاثة والقانون المعتبر فى هذا

(١) أقول هذه اختلافات رويت عن الشيعة القائلين بامامة على كرم الله وجهه وأكثرها مما لم يوجد له أثر غير المكتوب فى كتب غير معتمد عليها والنص الجلى لا يقولون به فى غير على رضى الله عنه فان النص من رسول الله صلى الله عليه وسلم على على رضى الله عنه كان جليا فى مثل قوله من كنت مولاه فعلى مولاه وعند الزيدية كان خفيا لانه محتاج الى ضم مقدمات اليه يدل الجميع على امامته والنصوص من كل امام من الاثنى عشر على من بعده عندهم معلوم ولا يعتبر الجلاء ولا الخفاء فيها ولا كلام على ما فى هذا النقل لانه نقل بمجرد نقله من الكتب وقد رأيت رسالة لبعض الزنجيين من قدماء الشيعة أنه ذكر فيه ان المشهور ان الامة تفترق سبعا وسبعين فرقة والشيعة قد افترقوا هذا القدر فضلا عن غيرهم فذكر من الزيدية عشر فرق ومن الكيسانية اثنى عشر فرقة ومن الامامية أربعا وثلاثين فرقة ومن الغلاة ثمانى فرق ومن الباطنية ثمان أو تسع فرق لكن بعض هذه الفرق خارجون عن الاسلام كالغلاة وبعض الباطنية والله أعلم بحقيقة الحال

حيان بن زيد السراج الى أنه كان اماما بعد على بن أبى طالب واحتجوا عليه بان عليا دفع اليه الراية يوم الجمل وقال أطعن بها طعن أبيك تحمد لا خير فى الحرب اذا لم توقد وهذا يدل على أن عليا أقامه مقام نفسه فهو موجب للامامة والاكثرون منهم أثبتوا امامته بعد قتل الحسين رضى الله عنه واحتجوا عليه بوجهين الاول أن الحسين لما عزم على الكوفة أوصى بالامامة اليه الثانى أن الذى بقى من ولد الحسين وهو زين العابدين كان صبيا ولم يكن أهلا للامامة فتعين محمد لها ثم ان المختار دعى الناس الى ابن الحنفية وزعم أنه من دعاته ثم تبناه فلما عرف محمد ذلك تبرأ منه ثم ان مصعب بن الزبير لما قتل المختار استوثت خراسان والحجاز والعراق واليمن لعبد الله بن الزبير فدعا ابن الحنفية الى طاعته فهرب منه الى عبد الملك بن مروان فكره عبد الملك كونه بالشام وأمره بالرجوع الى اليمن فخرج الى اليمن فمات فى طريقه ثم اختلفت الكيسانية فمنهم من قال انه حى فى جبل رضوى وانه بين أسد ونمر يحفظانه وعنده عينان نضاختان تجريان بماء وعسل ويعود بعد الغيبة فيملأ الارض عدلا كما ملئت جورا وظلما وهو المهدى المنتظر وانما عوقب بالحبس لخروجه الى عبد الملك بن مروان وقبله الى يزيد بن معاوية وهذا قول الكرابية اتباع أبى كرب الضرير وكان السيد الحميرى على هذا المذهب وهو يقول

ألا ان الوصى فدتك نفسى ۞ اطلت بذلك الجبل المقاما

فى أبيات فمنهم من أقر بموته واختلفوا على القولين الاول الذين ساقوا الامامة بعده الى زين العابدين الثانى الذين ساقوها الى أبى هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وهم الاكثرون من الكيسانية وزعموا أن محمدا أفضى اليه بالاسرار من علم التأويل والباطن واختلفوا بعد موت أبى هاشم الى سبعة أوجه الاول الامام بعده زين العابدين الثانى أن أبا هاشم مات منصرفا الى الشام بارض الشراة وأوصى بالامامة الى على بن عبد الله بن عباس ثم أوصى على الى ابنه محمد وأوصى محمد الى ابنه ابراهيم المقتول بحران ثم ان القائلين بهذه المقالة ظهروا بخراسان ودعوا الناس اليها فقبل أبو مسلم صاحب الدولة ودعا الناس الى ابراهيم ولما عرف مروان بن محمد ان الدعوة اليه أخذه وحبسه فتحيرت الشيعة فقال لهم يقطين بن موسى وهو أحد دعاة الدعوة الى ابراهيم الامام فى حبس مروان فقلت له الى من تكلنى فقال الى ابن الحارثية وأراد أخاه أبا العباس السفاح ويقال ان أبا مسلم حين كان كيسانيا واقتبس من دعاتهم وعلموهم على ان تلك العلوم مستودعة فى أهل البيت فكان يطلب المستقر فيه فبعث الى الصادق انى قد دعوت الناس عن موالاة بنى أمية الى موالاة أهل البيت فان رغبت فيه فلا مزيد عليك فكتب اليه الصادق ما أنت من رجالى ولا الزمان زمانى فمال الى ابى العباس الثالث ان أبا هاشم أوصى بالامامة الى ابن أخيه الحسن بن على بن محمد بن الحنفية فلما هلك الحسن أوصى الى ابنه على بن الحسن فهلك ولم يخلف فرجع عنده الى الوقوف على ابن الحنفية وهم أصحاب عبد الكريم بن عمر البزاز الرابع لا بل أوصى بها الى بنان بن سمعان النهدى الغالى الخامس لا بل أوصى بها الى عبد الله بن عمرو بن حرب الكندى السادس لا بل أوصى الى عبد الله بن معاوية بن جعفر بن أبى طالب فهذه الاختلافات الكثيرة تحكمات لا طائل لها وبالله التوفيق والمدد (١)

---

(١) أقول فى هذه الروايات تفاوت كثير يعلم ذلك من طالع كتب أصحاب التواريخ بلا خلاف بينهم اماما فالذى زين العابدين بعد الحسين كان صبيا فليس كذلك لانه كان ابن ثلاث وعشرين سنة وانما لم يحارب يوم الطف لانه كان مريضا وكان الحسين ابن آخر عمره على أيضا وكان عمره سبع سنين قتل ذلك اليوم وموت ابن الحنفية فى طريق اليمن أيضا فيه نظر لانه كان عند وفاته

الباب ان الدلائل الظاهرة دلت على امامتهم وعلى وجوب تعظيمهم وأما تلك المطاعن فهى محتملة والمحتمل لا يعارض المعلوم لا سيما وقد تأكد ذلك بان الله تعالى أكثر من الثناء على الصحابة رضى الله عنهم

﴿المسئلة التاسعة﴾

الذى يدل على امامة على كرم الله وجهه اتفاق أهل الحل والعقد على امامته وأما أعداؤه ففريقان

﴿فصل في شرح فرق الزيدية﴾ فالذي يجمعهم ان الامام بعد الرسول عليه الصلاة والسلام علي بن أبي طالب رضي الله عنه بالنص الخفي ثم الحسن ثم الحسين ثم كل فاطمي مستحق لشرائط الامامة دعى الخلق الى نفسه شاهراً سيفه على الظلمة واختلفوا فقال بعضهم الرسول عليه الصلاة والسلام نص على علي والحسن والحسين وقال آخرون الرسول نص على علي وهو نص على الحسن والحسن على الحسين وفرقهم ثلاثة الجارودية أصحاب أبي جارود بن زياد بن منذر العبدي زعم أن الرسول عليه الصلاة والسلام نص على علي بالوصف دون التسمية والناس قد قصروا حيث لم يتعرفوا الوصف وانما نصبوا أبا بكر رضي الله عنه باختيارهم فسقوا به والسليمانية أصحاب سليمان بن جرير وزعموا ان البيعة طريق الامامة وأثبتوا امامة الشيخين بالبيعة أمراً اجتهادياً ثم تارة يصوبون ذلك الاجتهاد وتارة يخطئونه لكنهم يقولون الخطأ فيه لا يبلغ الفسق وطعنوا في عثمان وكفروه وكفروا عائشة وطلحة والزبير ومعاوية لقتالهم علياً والصالحية أصحاب الحسن بن علي بن حي الفقيه كان يثبت امامة أبي بكر وعمر ويفضل علي بن أبي طالب على سائر الصحابة الا انه توقف في عثمان وقال اذا سمعنا ما ورد في حقه من الفضائل اعتقدنا ايمانه واذا رأينا احداثه التي نقمت عليه وجب الحكم بفسقه فتحيرنا في أمره وفوضناه الى الله تعالى وقول هؤلاء في الاصول قريب عن مذهب المعتزلة (١)

بالمدينة وقال أصحابه انه غاب بجبل رضوى وقال السيد الحميري في حقه هذه الابيات

ألا ان الأئمة من قريش * لدى التحقيق أربعة سواء
علي والثلاثة من بنيه * هم الاسباط ليس بهم خفاء
فسبط سبط ايمان وبر * وسبط غيبته كربلاء
وسبط يملأ الارضين عدلاً * امام الجيش يقدمه اللواء
توارى لا يرى فيهم زماناً * برضوى عنده عسل وماء

ثم ان السيد الحميري رجع عن تلك المقالة وصار من الشيعة وقال

تجعفرت باسم الله والله أكبر * وأيقنت ان الله يعفو ويغفر

في أبيات وقوله ظهر أصحاب الدعوة العباسية بخراسان وقتلها أبو مسلم منهم الى قوله بعث الى الصادق كلها بخلاف ما رووه وهو ان ابا مسلم كان على دعوة العباسية وكان كاتبهم وامينهم واصله كان من اصفهان ولما ظهرت دعوتهم بمرو والتمسوا أميرا بعثه بنو العباس الى خراسان وجعلوه كبير أهل الدعوة وخرج وجرى ما جرى وبعث ابو سلمة قاضياً الى العراق وهو كان يميل الى التشيع فبعث الى الصادق وقال له الصادق ما انت من رجالي ولا الزمان زماني وقتله أبو مسلم لذلك وبالجملة انقطعت الكيسانية ولم يبق منهم أحد

(١) أقول شرائط الامامة عند الزيدية خمسة أحدها أن يكون من أحد السبطين أعني من بني الحسن أو من بني الحسين وثانيها أن يكون شجاعاً لا يهرب من الحرب وثالثها أن يكون عالماً ليبين الناس في الشرع ورابعها أن يكون ورعاً لا يتلف بيت مال المسلمين وخامسها أن يخرج على الظلمة شاهراً سيفه ويدعو الى الحق وكان الامام علياً بالنص الخفي ثم الحسن ثم الحسين لقوله عليه الصلاة والسلام الحسن والحسين امامان قاما أو قعدا ان خرجا أو لم يخرجا ولم يكن زين العابدين اماماً لانه ما خرج وكان ابنه زيد اماماً وهم ينسبون اليه وسموا الامامية بعده الروافض لانهم رفضوا زيداً حتى قتل وهم في الاصول معتزليون وفي الفروع حنفيون الا في مسائل معدودة

أحدهما عسكر معاوية رضي الله عنه طعنوا فيه بانه ما أقام القصاص على قتلة عثمان رضي الله عنه وهذا ظلم قادح في امامته والجواب ان شرائط وجوب القصاص تختلف باختلاف الاجتهادات فلعله لم يؤد اجتهاده الى كونهم موصوفين بالشرائط الموجبة للقصاص الثاني ان الخوارج قالوا انك رضيت بالتحكيم وذلك يدل على كونك شاكا في امامته

﴿فصل في الاشارة الى عمدة مذهب الامامية﴾ مدار مذهبهم في الاستدلال على قاعدة والجواب عن كلمات خصومهم على قاعدة أخرى أما الاول ان الامام لطف لانا نعلم بالضرورة بعد استقراء العرف ان الخلق اذا كان لهم رئيس قادر يمنعهم عن القبائح فان امتناعهم عنها أكثر من العكس واللطف يجري مجرى التمكين وازالة المفسدة ولما كانا واجبين على المكلف الحكيم كانت الامامة أيضا واجبة وبنوا على هذا عصمة الائمة فلو امكان صدور القبيح عن الخلق محوج لهم الى الامام فلو تحقق هذا في حق الامام لافتقر هو الى امام آخر ولزم التسلسل وبنوا كون الاجماع حجة على هذا لانه لما ثبت امتناع خلو الزمان عن المعصوم لا يقول الا بالحق كان الاجماع كاشفا عن قول المعصوم وهو حق فكان الاجماع حجة فظهر بهذا ان العلم بكون الاجماع دليلا لا يتوقف على العلم بصدق الرسول وبنوا امامة علي بن أبي طالب على وجوب عصمة الامام ووجوب حقيقة الاسلام بيانه ان العقل لما دل على ان الامام واجب العصمة وكل من قال بذلك قال انه علي بن أبي طالب وذلك معلوم بالضرورة وبعد الاستقراء من دين محمد عليه الصلاة والسلام فلو قلنا ان الامام غير علي كان ذلك خرق الاجماع وبهذا أثبتوا امامة سائر أئمتهم وأثبتوا وجود امامة محمد بن الحسن العسكري وغيبته وامامته قالوا ان وجود هذا الشخص وبقاؤه في هذه المدة الطويلة ممكن والله قادر على الممكن وثبت امتناع خلو الزمان عن الامام المعصوم وكل من قال بذلك قال انه هذا فلو كان غيره لقدح ذلك في الاجماع لا يقال أليس قد تقدم بيان الاختلاف العظيم بين الشيعة في بعض الائمة فكيف ادعيتم اجماع الكل على هذا الترتيب ولان الاسماعيلية فرقة عظيمة في زماننا وهم ينازعون في هذا الترتيب لانا نجيب عن الاول بان القائلين بغير هذا الترتيب انقرضوا فلو كان قولهم حقا كان أهل هذا الزمان مع اجماعهم على ترك ذلك القول مجمعين على الخطا وانه غير جائز وأما مع خلاف الاسماعيلية فغير قادح لما بينا ان الامام يجب أن يكون معصوما وهم فساق بل كفرة لقدحهم في الشرع وقولهم بقدم العالم فهذا غاية تقرير مذهبهم ثم ان على هذا المذهب اعتراضا وهو أن عليا وأولاده لو كانوا أئمة فلم لم يشتغلوا بالامامة وحاربوا الظلمة لاجلها فعند هذا فرعت الشيعة قاعدة أخرى وهو القول بجواز التقية فقاسوا على جواز اختفاء النبي عليه الصلاة والسلام في الغار فظهر ان اعتمادهم في مذهبهم أما في الاستدلال فعلى وجوب الامامة عقلا وأما في دفع الاعتراضات فعلى القول بالتقية فان صح كلامهم في هاتين المقدمتين فلهم ذلك والا فلا وأما تمسكهم بالنصوص من القرآن والاخبار فذلك مما يشاركهم الزيدية فيه وأما النص الجلي فالاذكياء منهم معترفون بانه لا يجوز ادعاء التواتر فيها حتى ان الشريف المرتضى وهو أجل الامامية قدرا وأكثرهم علما وأعمقهم فكرا ونظرا روى في كتاب الشافي عن أبي جعفر بن قبة ان السامعين لهذا النص كانوا قليلين والاعتراض لا نسلم وجوب الامامة ولا نسلم كونه لطفا وقوله الخلق اذا كان لهم رئيس معصوم كان اللطف أتم فيلزمكم وجوب ذلك في العالم يجب ذلك بالاتفاق علمنا أن ذلك الا لان نصب الامراء والقضاة المعصومين في كل محل وان حصلت المنفعة المذكورة لأن هناك مفسدة خفية استأثر الله تعالى بعلمها أو لان ذلك وان كان لطفا محضا خاليا عن شوائب المفاسد لكن اللطف غير واجب وعلى التقديرين فالقول في الامام الاعظم مثله وهذه النكتة ههنا كافية والاستقصاء مذكور في كتبنا المطولة سلمنا وجوب الامامة فلا نسلم ان الاجماع حجة قوله الاجماع يكشف عن قول المعصوم قلنا ان عنيت بالاجماع الاجماع الذي لا نعرف له مخالفا أو الذي نعرف أنه لا مخالف له والاول ممنوع لان عدم علمنا بالمخالف لا يدل على عدمه والثاني مسلم لكن لا نسلم أنه يمكننا العلم بالاجماع على هذا الوجه فان الذي يمكنه ان يقطع أنه ليس في أقصى

نفسك ثم انك مع الشك أقدمت على تحمل الامامة وهذا فسق والجواب أنه انما رضي بالتحكيم لانه رأى من قومه الفشل والضعف والاصرار على أنه لابد من التحكيم

﴿المسألة العاشرة﴾

أطبق أهل الدين على أنه يجب تعظيم طلحة والزبير وعائشة رضي الله عنهم وأنه يجب امساك اللسان عن الطعن فيهم لان عمومات القرآن والاخبار دالة على

الشرق والغرب أحد يخالف هذه المسئلة لا يقال أنه يمكننا أن نعلم أنه لا مخالف لان العبرة بالعلماء لا بالعوام والعلماء من أهل كل عصر معروفون مشهورون فيمكننا أن نتعرف أقوالهم ولان ماذكروه يفضى الى سد باب الاجماع وأنتم لا تقولون به لانا نجيب عن الاول بانا لا نسلم ان العلماء من أهل العصر معروفون فى العالم لان أهل المغرب لا خبر عندهم من علماء المشرق و بالعكس ولان الامام المعصوم أجل الائمة وأفضلهم مع أنه غير معروف فى العالم فان العلماء الذين نعرفهم فى العالم نعلم فى كل واحد منهم أنه ما عاش ثلثمائة سنة أو أكثر وانه ليس ولد الحسن العسكرى بل نعلم أباه وجده وحينئذ فقوله لو صح ما ادعوه لكان ذلك من أقوى الدلائل على نفى امامتكم لانا نقول لو كان لكان مشهورا فيما بين الناس واذا ليس بمشهور فهو غير موجود لا يقال لو جاز خفاء ذلك لجاز أيضا خفاء قوله ومذهبه اذ ليس تجويز أحدهما بابعد من تجويز الآخر وعن الثانى انا انما نعترف بامكان الاجماع حيث يكون العلماء قليلا ين تحويهم بلدة وأما الآن فلا ندرى ولعل فى أهل العالم من يزعم أن أبا بكر واجب العصمة أو يدعى ذلك فى انسان آخر فاذا ظهر هذا الاحتمال انقطع القطع سلمنا أن الاجماع يكشف عن قول المعصوم لكن قول المعصوم متى كان حجة مطلقا أم عند عدم التقية الاول ممنوع بيننا وبينكم بالاتفاق والثانى مسلم لكنه لا يدل على أن القرآن المجمع عليه حجة لا يقال ان الامام واقف على ذلك تقية وخوفا وعلى هذا التقدير يسقط التمسك بالاجماع سلمنا صحة دليلكم لكنه معارض بانه لو كان اماما لاظهر الطاب كما أظهره على رضى الله عنه مع معاوية وكما أظهر الحسين مع يزيد حتى آل الامر الى قلة المبالاة بالقتل ولان عبد الرحمن بن عوف لما بايع يوم الشورى عليا على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة الشيخين فترك الامر كذلك مع أنه كان يمكنه ذكر ذلك اللفظ وانه كان ينوى به غير ظاهره فان فى المعاريض لمندوحة عن الكذب فمن لم يرض بهذا القدر كيف يقال انه رضى بالكفر للتقية وتمام الكلام مذكور فى النهاية ولنختم هذا الكلام بما يحكى عن سليمان بن جرير الزيدى انه قال ان أئمة الرافضة وضعوا مقالتين لشيعتهم لا يظفر معهما أحد عليهم الاول القول بالبداء فاذا قالوا انه سيكون لهم قوة وشوكة ثم لا يكون الامر على ما أخبروه قالوا بدا لله تعالى فيه قال زرارة ابن أعين من قدماء الشيعة وهو يخبر عن علامات ظهور الامام رضى الله عنه هذه الابيات

فتلك أمارات تجيء بوقتها * ومالك عما قدر الله مذهب
ولولا البدا سميته غير فائت * ونعت البدا نعت لمن يتقلب
ولولا البدا ما كان ثم تصرف * وكان كنار دهرها تتلهب
وكان كضوء مشرق بطبيعة * ولله عن ذكر الطبائع مرغب

والثانى التقية فكلما أرادوا شيئا يتكلمون به فاذا قيل لهم هذا خطأ أو ظهر بطلانه قالوا انما قلناه تقية (١)

وجوب تعظيم الصحابة رضى الله عنهم والاخبار الخاصة واردة فى تعظيم طلحة والزبير وعائشة رضى الله عنهم والواقعة التى وقعت محتملة لوجوه كثيرة والمحتمل لا يعارض الظاهر ونقل عن عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه أنه قال تلك دماء طهر الله منها أيدينا فلا نلوث بها ألسنتنا واليكن ههنا آخر علم الكلام وبالله التوفيق

---

(١) أقول انهم لا يقولون بالبداء وانما القول بالبداء ما كان الا فى رواية رووها عن جعفر الصادق انه جعل اسمعيل القائم مقامه فظهر من اسمعيل مالم يرتضه منه فجعل القائم موسى فسئل عن ذلك فقال بدا لله فى أمر اسمعيل وهذه رواية وعندهم ان الخبر الواحد لا يوجب علما ولا عملا وأما التقية فانهم لا يجوزونها الا لمن يخاف على نفسه أو على أصحابه فيظهر ما لا يرجع بفساد فى أمر عظيم دينى اما اذا كان بغير هذا الشرط فلا يجوزونها والمصنف اقتصر فى باب الامامة على ايراد أقوال بعض الشيعة ولم يورد أقوال الغلاة والباطنية ولم يورد أقوال المعتزلة ولا أقوال أهل السنة والجماعة ولما التزمنا تلخيص كلامه فى هذا الكتاب فلنقطع الكلام حامدين لله تعالى ومصلين على نبيه وآله عليهم السلام ومستغفرين عما جرى على قلمنا مما لا يرضى الله سبحانه به

يقول مصححه العبد المسكين محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي غفر الله له ولوالديه والمسلمين

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

اللهم انا نحمدك والحمد من آلائك ونشكرك والشكر من نعمائك ونثني عليك كما يليق بجلالك ونمجدك كما يناسب كمال كمالك ونصلي ونسلم على خيرة أنبيائك وصفوة أصفيائك واسطة عقد المرسلين ورسولك رحمة للعالمين سيدنا محمد النبي الامي العربي القرشي أفضل من دعا الى توحيدك وحث على تقديسك وتمجيدك وعلى آله الاطهار وصحابته الاخيار ما كر الملوان وتعاقب النيران ﴿ وبعد ﴾ فقد تم بعون الله وتوفيقه طبع كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين للامام الهمام مرجع الانام لسان المتكلمين حجة المناظرين فخر الدين محمد بن عمر الرازي وبذيله نقده المسمى بالتلخيص لخاتمة المحققين نصير الدين الطوسي مطرزة حواشيهما بكتاب معالم أصول الدين للامام الاول وشهرة هذين الامامين بين المسلمين تغني عن التعرض لبيان مزاياها وليعلم الواقف على هذا السفر الجليل اننا قد بذلنا غاية الجهد في تصحيحه وتطبيقه على ما كتب القوم والله ولي التوفيق وكان تمام طبعه الزاهي المنير في المطبعة الحسينية المصرية في اليوم الاول من الشهر الاول من شهور سنة ١٣٢٣ من هجرة أفضل المرسلين والحمد لله رب العالمين

﴿ اعـــلان ﴾

﴿ عن مطبوعات محلنا الكائن بمصر فى شارع الحلوجى وفى الاستانه العليه فى سوق حكا كار وفى بومبى الهند قصاب محله نمرة ٣٨ وفى حلب بسوق الطيبيه ﴾

تفسير الخازن بهامشه تفسير شيخ الاكبر (طبع الاستانه) فى أربعة أجزاء
الملل والنحل لابن حزم بهامشه الملل والنحل للشهرستانى خمسة أجزاء
شرح الشمائل لعلى القارى بهامشه شرح الشمائل للمناوى جزآن
اللآلى المصنوعه فى الاحاديث الموضوعه للجلال السيوطى جزآن
الصناعتين (الكتابة والشعر) لابى هلال العسكرى (طبع الاستانه) مشكول ومشروحة ألفاظه اللغويه
شرح شواهد مغنى اللبيب للجلال السيوطى مع تراجم المستشهد بشعرهم
الشعر والشعرا لابن قتيبة الدينورى
جواب أهل الايمان لابن تيمية
الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان للمذكور

﴿ كتب من تأليف الامام الغزالى ﴾

محك النظر فى المنطق
فيصل التفرقه بين الاسلام والزندقه
قسطاس المستقيم فى الرد على الباطنية
فاتحة العلوم
الحكمة فى مخلوقات الله عز وجل
المقصد الاسنى شرح أسماء الله الحسنى
الاقتصاد فى الاعتقاد
منهاج العابدين

مابعد الطبيعة لابن رشد
فلسفة ابن رشد
الفارق بين المخلوق والخالق بهامشه الاجوبه الفاخره للامام القرافى المالكى وهداية الحيارى من اليهود والنصارى لابن قيم الجوزيه مجلد كبير
متن الشفا للقاضى عياض (طبع الاستانه)
متن الشمسيه فى المنطق
شرح الشمسيه للسعد
نثر الدرارى شرح الفنارى
الاشاره والايجاز الى ماورد فى القرآن من أنواع المجاز للعز بن عبد السلام طبع المطبعة العامره
ذريعة الامتحان
كشف الظنون عن أسماء الكتب والفنون جزآن
شجرة الكون لابن عربى
أصول فخر الاسلام البزدوى أربعة أجزاء
مفتاح العلوم للسكاكى
تفريج المهج
تفسير الكبير للرازى طبع الاستانه
مجموعة أسماء أهل بدر وأحد للبرزنجى معربه مع شرح لطيف عليها
شرح العينى على البخارى أحد عشر جزأ
رسالة الموعظة الحسنه للزبيدى
أدعية زيارة المدينة المنوره
الجوهر الثمين فى أربعين حديثا من أحاديث سيد المرسلين

المبادى المنطقيه للفيومى
مولد البرزنجى وأسماء أهل بدر مشكول
ربعه ثلاثين جزء خط حافظ عثمان طبع المطبعه العثمانيه
التنوير شرح برهان الكلنبوى
مختار الصحاح قطع صغير يوضع بالجيب طبع الاستانه
مجموعة عدة متون طبع الاستانه
شرح مسلم الثبوت فى الاصول طبع الهند
شرح سلم بحر العلوم فى المنطق طبع الهند
تفسير ابن جرير الطبرى فى ثلاثين جزء
اعلام الموقعين عن رب العالمين لابن قيم الجوزيه مجلدان كبار طبع الهند

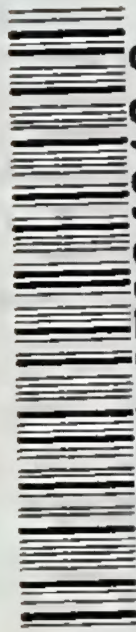
﴿فهرس كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين﴾

صحيفه

صحيفه

﴿فهرس كتاب معالم أصول الدين الموضوع بهامش الكتاب مقتصرا فيه على ذكر الابواب﴾

﴿تمت﴾


3 1761 07294910 0